

lumière & vie

Entretien :
Gustavo GUTIÉRREZ

Dossier :
Le pouvoir de l'image

juillet - septembre 2007

275

ISSN 0024-7359

lumière & vie

juillet-septembre 2007 - tome LVI - 3

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2007 :

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre

MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670

Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← **Francesco de Zurbarán**, *La Sainte Face*, vers 1631. Huile sur toile, Stockholm, Nationalmuseum.

• Dans le dossier sur l'engagement politique de notre premier numéro de 2007, nous avions demandé à Ignace Berten de nous présenter la théologie de la libération, sa naissance et ses évolutions (n° 273, p. 93-102). L'entretien avec une de ses plus grandes figures, le père **Gustavo GUTIÉRREZ**, non seulement permettra de mieux comprendre cette théologie, mais aussi, nous l'espérons, donnera à saisir la rigueur et le bon sens de ses fondements, et surtout le souffle profondément évangélique qui l'anime.

• Le dossier de ce numéro est consacré au **pouvoir de l'image**. Face à l'envahissement de l'image dans notre univers médiatique, face aux progrès des techniques de communication des images, nous pouvons éprouver une sorte de vertige, et au gré des usages, osciller entre l'enthousiasme et la révolte. Il s'agit bien ici de souligner cette ambiguïté intrinsèque de l'image, qui peut inviter à l'interprétation et ouvrir un horizon de sens, au-delà de l'expression conceptuelle, comme elle peut enfermer dans la saturation d'une immédiateté vide et aliénante. L'image, aujourd'hui comme hier, peut se faire ***icône***, comme elle peut se faire ***idole***.

Pour ne pas d'emblée nous enfermer nous-mêmes dans la fascination moderne du visuel, nous laissons Michel LE GUERN ouvrir le dossier par une réflexion sur la fonction de l'emploi des images en littérature, en particulier dans la Bible. À côté des métaphores symboliques, qui renvoient à l'univers des choses, et ne peuvent se passer d'évoquer des représentations et des images, il y a les métaphores proprement dites, qui jouent dans l'univers des mots, et s'affranchissent de fait des images. Le langage théologique de la Bible naît avec le choix de la métaphore, et le refus des images. Mais la tradition chrétienne, marquée par l'Incarnation, intègre la légitimité du symbole et de la typologie. L'image ne détourne pas nécessairement de Dieu…

Ce que nous confirme Jérôme COTTIN, en évoquant plus précisément la manière dont, somme toute, et à l'exception de quelques courants puissamment iconoclastes, le christianisme fut libérateur de l'image. La sévérité à l'égard des idoles n'a pas flanché, mais depuis l'incarnation, Dieu cesse d'être l'invisible absolu. Un nouveau rapport à l'image s'instaure, et sous l'influence de l'Esprit, le regard est purifié du risque idolâtrique sous toutes ses formes.

L'analyse phénoménologique engagée par François BŒSPFLUG insiste de son côté sur le rapport entre l'image et la parole, et nous donne des clés pour opérer une distanciation face au pouvoir de fascination et d'aliénation de l'image : seule est révélatrice et libératrice l'image qui invite à la parole, qui ouvre aussi la parole à l'infini du silence.

Entrer dans la contemplation, tel est aussi l'enjeu des nouveaux médias utilisés dans la sauvegarde et la présentation du patrimoine culturel. Jean-Jacques WUNENBURGER nous fait entrer dans les promesses de la révolution informatique de l'image, sans nous en cacher les risques. À disposer d'un meilleur pouvoir d'évocation par simulation que par contemplation, on gagne en dimension ludique et en connaissance historique, mais on menace le rapport direct et sensoriel à l'œuvre, avec ce qu'il comporte de mystère.

À côté de cette dimension esthétique, l'imagerie moderne a aussi une dimension pratique et opératoire, d'une efficacité qui peut tout à la fois fasciner et inquiéter. Les techniques d'observations à distance impressionnent, mais nous savons que les satellites n'observent pas que les étoiles, ils augmentent le pouvoir de surveillance et de contrôle au point de mettre en danger la sauvegarde démocratique des libertés.

Dans notre dossier, nous nous sommes arrêtés à un autre pouvoir technique de l'image, auquel nous sommes confrontés de plus en plus dans le quotidien de nos existences, tant il modifie le rapport à la santé. L'image médicale modifie en profondeur le diagnostic, et exige de la part du corps médical comme de la part des patients un effort éthique particulier pour rester acteur de la réalité, comme l'analyse ici Geneviève CHARVET-BARRET.

Pour élargir notre dossier, nous avons voulu ouvrir aussi quelques fenêtres sur des problèmes très actuels de l'image, de la tentation pornographique, à la question de l'art sacré contemporain…

• Deux chroniques enfin pour achever ce numéro : l'une d'Elena LASIDA, pour honorer le quarantième anniversaire de *Populorum progressio*, une grande encyclique sociale au souffle prophétique ; l'autre de Christian DUQUOC, pour présenter et analyser le livre de Benoît XVI sur *Jésus*. Deux œuvres propres à confirmer les chrétiens dans la foi et la charité.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Gustavo Gutiérrez, la libération par la foi

Gustavo GUTIÉRREZ est né à Lima en 1928. Après des études de médecine à Lima, de psychologie et de philosophie à Louvain et de théologie à Lyon, il est ordonné prêtre en 1959. Vingt ans curé de paroisse, aumônier de mouvements chrétiens, il fonde en 1974 l'Institut Bartolomé de Las Casas, qui a pour objectif de contribuer à l'événement de la pleine liberté et du développement humain au Pérou. Il se fait rapidement connaître comme l'un des principaux théologiens de la libération par ses interventions et ses travaux théologiques : *Théologie de la libération* (Lima, 1971), *La force historique des pauvres* (Lima, 1979), *Boire à son propre puits. Ou l'itinéraire spirituel d'un peuple* (Lima, 1983, connu en France sous le titre *La libération par la foi*), *Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent. Une réflexion sur le livre de Job* (Lima, 1986), *La vérité les rendra libres* (Lima, 1986), *Le Dieu de la vie* (Lima, 1989). Plusieurs de ces livres ont été traduits en français et édités au Cerf. Docteur honoris causa de la Faculté de théologie de Fribourg, Gustavo Gutiérrez a reçu le prix *Prince des Asturies* en 2003.

Lumière & Vie : Quelques mots pour commencer sur votre parcours de foi et de vie : qu'est-ce qui vous a rendu sensible à la question des pauvres dans votre vie ? quelle a été l'origine de votre vocation de théologien ?

Gustavo Gutiérrez : Je suis né à Lima (en 1928), mais une partie de ma famille est de l'intérieur du pays. Pendant mon enfance j'ai eu une sévère ostéomyélite qui m'a mis au lit pour quelques années, ce qui m'a fait quitter l'école et finir mes études

par moi-même. Plus tard, je suis entré à l'Université Nationale de San Marcos de Lima, la plus vieille du continent, pour faire des études de médecine, et aussi à l'Université Catholique pour la philosophie. J'ai arrêté ces études pour entrer au Séminaire. Au Séminaire Léon XIII, à Louvain (Belgique), j'ai étudié la philosophie et la psychologie, et présenté un mémoire sur le conflit psychique chez Freud.

Pour la théologie, je suis allé à Lyon, où j'ai reçu, bien plus tard (en 1985), mon doctorat en théologie. Tout cela, c'était dans les années 1950, une période difficile dans l'Église de France[1], mais très riche, pastoralement et théologiquement, un moment qui m'a beaucoup marqué et qui m'a permis de prendre contact intellectuel et personnel avec Gelin, Paissac, Chenu, Martelet, de Lubac, Congar, Duquoc[2] et d'autres théologiens de l'époque. Après quoi, j'ai fait un court séjour à la Grégorienne ; là, j'ai eu l'occasion de travailler la question de la nature et de la grâce avec Juan Alfaro[3].

Ordonné prêtre en 1959, je suis rentré en 1960 au Pérou, où j'ai été pris surtout par le travail pastoral, comme aumônier des mouvements chrétiens (je le suis encore) et vingt ans comme curé de paroisse. J'ai eu l'occasion de collaborer, à la quatrième session du Concile, avec mon évêque, le cardinal Landázuri et avec Mgr Larrain, alors président du CELAM[4]. Plus tard, j'ai pu participer à la Conférence épiscopale de Medellín[5], et d'une manière ou d'une autre à celles de Puebla, Santo Domingo et Aparecida[6]. J'ai commencé à enseigner la théologie dans une Faculté pour la première fois il y a six ans, étant déjà dominicain, après avoir fait mon noviciat au couvent du Saint Nom à Lyon, un temps dont je garde les meilleurs souvenirs[7]. Aujourd'hui, j'enseigne à l'Université de Notre Dame (Indiana, USA) et à l'Angelicum (à Rome) et je donne des sessions au Centre des études institutionnelles de Lille[8].

L & V : Peut-on dire que le concile Vatican II a donné une impulsion à la théologie de la libération ?

G. G. : Oui, le Concile, en incluant le témoignage et les intuitions de Jean XXIII – spécialement sa proposition d'une Église des pauvres, a été très important pour la théologie de la libé-

1. Notamment en raison de la décision de Pie XII de mettre fin à l'expérience des prêtres ouvriers. Cf. sur la question, Émile POULAT, *Les prêtres ouvriers. Naissance et fin* (Casterman, 1965, revu et augmenté, Cerf, 1999) et François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne* (Plon-Cerf, 1989). (Toutes les notes sont de la rédaction).

2. Plusieurs de ces théologiens, après avoir été interdits d'enseignement, ont eu une grande influence dans l'évolution de la théologie et dans la préparation du Concile Vatican II : le P. Marie-Dominique CHENU, o.p. (1895-1990), par sa réflexion sur la méthode en théologie (*Une école de théologie : le Saulchoir*, 1937), le P. Yves CONGAR, o.p. (1904-1995) pour ses travaux d'ecclésiologie (*Chrétiens désunis*, 1937, *Vraies et fausses réformes dans l'Église*, 1950, *Esquisse du mystère de l'Église*, 1953), le P. Henri de LUBAC, s.j. (1896-1991) par sa connaissance des Pères (il est un des fondateurs de la collection *Sources chrétiennes*) et ses études (notamment *Catholicisme*, 1938, *Corpus mysticum*, 1944, *Surnaturel*, 1946). Albert Gelin est l'auteur d'un livre marquant sur *Les pauvres de Yahvé* (Cerf, 1954). Maurice Paissac a aussi marqué Gustavo Gutiérrez par son cours sur la Trinité. Christian DUQUOC, o.p., et Gustave MARTELET, s.j., se révéleront davantage après le Concile, le premier avec ses essais de christologie (*L'homme Jésus, Le Messie, Jésus homme libre*, entre 1968 et 1973, au Cerf), le second avec *Deux mille ans d'Église en question : théologie du sacerdoce* (Cerf, 1984).

3. Cf. Juan ALFARO, « Nature and Grace », *Sacramentum mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis*, dir. Karl Rahner, t. 4, Herder ed., Wien.

ration. Celle-ci est le résultat d'un processus qui commence au milieu des années 1960 et qui aboutit, avec ce nom déjà, en 1968 (juste avant la Conférence épiscopale de Medellín). Une intelligence de la foi qui avait, et qui a, trois points à la base : considérer la théologie comme une réflexion sur la pratique à la lumière de la foi, prendre la perspective du pauvre pour lire la réalité historique et aussi le message chrétien ; et ainsi, aller vers la présentation d'un évangile de la libération.

L & V : Pouvez-vous préciser ce que signifie prendre la perspective du pauvre ?

G. G. : La pauvreté est un fait complexe qui ne se limite pas – même s'il est très important – à l'aspect économique. Pour cette raison, et dès le début, dans le cadre de cette théologie, on a parlé du pauvre comme « la non-personne » ou « l'insignifiant » socialement. Avec ces expressions – ou en affirmant que le pauvre est le membre de « classes sociales, de cultures opprimées et de races discriminées » et que la femme est « doublement opprimée et marginalisée » - on voulait faire allusion à la complexité mentionnée. Sont pauvres ceux qui n'ont pas de poids dans la société, les laissés pour compte. L'attention à ces diverses dimensions a une double source : d'une part, l'expérience de vivre dans un pays pauvre, multiracial et multiculturel, et d'autre part, la notion du pauvre réel que nous trouvons dans la Bible, où, en effet, la condition du pauvre ne se limite pas à l'aspect économique.

En outre, une chose est devenue de plus en plus claire aujourd'hui : la pauvreté n'est pas une destinée (voire une fatalité), elle est une condition ; elle n'est pas non plus un malheur, elle est une injustice. La pauvreté a des causes humaines, elle est le résultat de structures socio-économiques et de catégories mentales. Si elle est l'œuvre de nos mains, dans nos mains se trouve aussi la possibilité de l'éliminer. C'est une perspective relativement récente dans l'histoire de l'humanité, mais son entrée dans le Magistère de l'Église est encore plus récente. Et d'ailleurs, on ne peut pas dire qu'elle est suffisamment présente chez tous les chrétiens.

4. Le CELAM est le Conseil Épiscopal Latino-américain institué en 1955. Il est un organe permanent de liaison entre les 22 conférences épiscopales d'Amérique latine et des Caraïbes.

5. C'est à Medellin que sera notamment présentée une réflexion théologique sur la pauvreté, d'où viendra la notion d'option préférentielle pour les pauvres.

6. La conférence de Puebla s'est tenue en 1979, celle de Santo Domingo en 2002, et celle d'Aparecida a été inaugurée par Benoît XVI le 13 mai 2007.

7. Le Père Gustavo Gutiérrez a fait profession dans l'Ordre des Prêcheurs le 29 septembre 2001.

8. Il s'agit du Centre d'études des dominicains de la Province de France.

L & V : Quel était le contexte propre de l'Amérique Latine du point de vue social ? d'où venait l'idée de la nécessité d'une théologie contextualisée ?

G. G. : Un fait historique et social, capital pour cette théologie, est ce qu'on a appelé « l'irruption du pauvre » ; avec cette expression, on vise la nouvelle présence des pauvres en Amérique Latine. En effet, ils arrivaient – et continuent à arriver – sur la scène historique du continent à travers des mouvements sociaux, des revendications de leurs droits comme êtres humains et comme enfants de Dieu, avec – comme disait Bartolomé de Las Casas au XVIe siècle à propos des indiens[9] – avec « leur pauvreté sur les épaules ». Nous voyons en cette irruption du pauvre (processus qui est toujours en vigueur) un signe des temps qu'il fallait scruter, comme le demande – en grande partie grâce au Père Chenu – la Constitution *Gaudium et Spes*[10]. Et il a semblé opportun de le faire à la lumière de la libération en Jésus-Christ.

Curieusement, certaines personnes ajoutent le mot 'contextuelles' aux théologies qui se font en dehors de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Mais connaissez-vous une théologie que ne soit pas contextuelle ? Il s'agit d'une réflexion qui est faite par des personnes qui appartiennent à une situation historique déterminée et à un monde culturel très précis. Toute théologie est contextuelle, celle qui est élaborée en Europe aussi. Ce qui ne veut pas dire qu'elles soient bonnes seulement pour la région du monde d'où elles viennent. Ce qu'il y a, c'est vrai, c'est que ce sont des théologies qui reconnaissent leur contexte, et que d'autres ne le font pas. En même temps, toute théologie, sans laisser d'être enracinée dans une situation particulière, a une portée universelle, et constitue, d'une façon ou d'une autre, une interpellation pour les chrétiens vivant dans des environnements différents.

L & V : Un lieu commun sur la théologie de la libération, c'est la référence au marxisme, voire l'idée d'une certaine inspiration marxiste…

G. G. : Une inspiration ? Pas du tout. L'inspiration est tout autre chose, et dans ce cas-ci, l'inspiration, c'est la foi chrétienne. En théologie de la libération, pour analyser certains aspects de la pauvreté, on a fait appel à la théorie de la dépendance qui s'était

9. Gustavo Gutiérrez est passionné par l'histoire de Las Casas. Il lui a consacré un beau livre, *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492-1992* (Cerf, 1992). Citons aussi une édition de textes choisis de Las Casas : *De l'unique manière d'évangéliser le monde* (Cerf, 1990).

10. Ou Constitution pastorale de Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps, en particulier aux numéros 4 et 11.

développée en Amérique Latine dans la décennie de 1960. Cette théorie, comme le font les sciences sociales, se servait des quelques notions provenant de l'analyse marxiste, sans utiliser cette analyse en tant que telle.

En effet, l'analyse marxiste est tout autre chose, pour elle l'élément déterminant est constitué par l'infrastructure économique, ce qu'on n'a jamais affirmé dans le cadre de la théologie de la libération. Par exemple, pour l'analyse marxiste, la religion, qui fait partie de la superstructure, est aliénante parce qu'elle justifie l'oppression et la pauvreté; elle devrait disparaître s'il y a des transformations importantes dans l'infrastructure économique. Pour nous, la foi chrétienne (donc, la religion) est libératrice; c'est exactement le contraire de la position de l'analyse marxiste. Confondre la présence de certaines idées de Marx sur la sociologie et l'économie de Marx avec l'analyse marxiste comme un tout, et pire encore comme incluant nécessairement des éléments de la philosophie matérialiste (introduite surtout par Engels), c'est faire preuve d'une méconnaissance de ces questions. Un texte du Père Arrupe[11], de 1980, qui fait voir les distinctions nécessaires, a été très clair à ce sujet.

11. Le père Pedro Arrupe fut Général des Jésuites de 1965 à 1983. Il fonda en 1980 le Service Jésuite des Réfugiés, signe de sa compréhension de la mission comme un service de la foi qui implique un combat pour la justice.

D'ailleurs, il y a plus de vingt-cinq ans que la théorie de la dépendance n'est plus utilisée en théologie de la libération pour étudier la réalité sociale. Il y a eu d'importants changements, qui ont abouti à la mondialisation, devant lesquels la théorie de la dépendance, telle qu'elle se présentait dans les années 1960, est devenue un instrument insuffisant pour étudier la situation actuelle. Mais ne nous y trompons pas, une chose est la théorie de la dépendance, et une autre le fait de la dépendance, qui est de nos jours encore plus profonde qu'il y a quarante ans.

L & V : Certains catholiques ont reproché à la théologie de la libération de partager avec le marxisme, d'une part la volonté d'établir une société sans classe, et d'autre part la légitimation de la violence pour établir la justice sociale. Ces reproches sont-ils fondés ?

G. G. : Vous le dites bien : « certains » catholiques. Parce qu'il y en a beaucoup d'autres qui ont bien compris le sens de cette théologie et ont assumé ses perspectives (paradoxalement,

c'est l'une des raisons des difficultés que nous avons rencontré dans certains milieux). Il se peut que ces personnes confondent la théologie de la libération avec quelques écrits apparus, à la même époque, en Europe[12] (avec quelques échos en Amérique Latine), qui parlaient de la théologie de la révolution et même de la violence, vis-à-vis desquelles on a pris, dès les premiers pas de la théologie de la libération, une claire distance.

Mais on a été – et on continue à l'être, il est vrai, très ferme pour dénoncer la pauvreté inhumaine qui se vit en Amérique Latine comme une « violence institutionnalisée ». Expression, d'ailleurs, assumée par la conférence de Medellín. Mais cette position n'avalise pas tout type de réponse contre l'injustice et la pauvreté. De plus, ce sont *Populorum Progressio* (n. 31)[13], Medellín (Document *Paz*, n. 15), et un peu plus tard, l'épiscopat du Nicaragua (2 juillet 1979), qui ont rappelé les conditions présentées par Thomas d'Aquin à propos de la contre-violence[14]. Celle-ci n'a jamais été un thème développé en théologie de la libération, qui n'est pas allée au-delà de la position classique en cette matière.

Il faut remarquer, d'autre part, que le grand spécialiste contemporain en questions de paix et de violence, Johan Galtung, de Norvège, a parlé un an après Medellín, de « violence structurelle »[15], distinguée de la violence personnelle. Notion qui recouvre ce qu'on exprime par violence institutionnalisée et qui est aujourd'hui très acceptée dans le monde académique.

L & V : Après la période révolutionnaire et l'expérience du Nicaragua, la théologie de la libération se trouve davantage liée aux Communautés ecclésiales de base…

G. G. : Pas davantage. On a été toujours lié aux communautés chrétiennes, en général, et aux mouvements apostoliques dans les milieux ouvrier, étudiant, rural, entre autres. Et cela avant et après les événements politiques du Nicaragua…

L & V : La théologie de la libération a beaucoup souffert de la réaction romaine. Comment expliquez-vous qu'elle ait ainsi donné lieu à deux documents successifs de la Congrégation pour la foi ?

12. Par exemple Joseph COMBLIN, *Théologie de la Révolution*, 1970, et *Théologie de la pratique révolutionnaire*, 1974, aux éditions universitaires. En écho, le collectif *Discussion sur la « Théologie de la révolution »* (Cogitatio Fidei 64, Cerf, 1972), avec les auteurs suivants : Hugo ASSMANN, Dom Helder CAMARA, Walter DIRKS, Helmut GOLLWITZER, Martin LOTZ, Jürgen MOLTMANN, Arthur RICH, David Andreas SEEBER, Rudolf WETH.

13. « On le sait pourtant : l'insurrection révolutionnaire ***- sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays*** - engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines. On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur. »

14. Saint Thomas n'a pas traité explicitement le sujet, mais laissé des notations : il justifie le tyrannicide du « tyran par usurpation de pouvoir » en II *Sententiarum*., d. XLIV, Q. II, a. 2. Dans le *De Regno*, il invite à supporter le « tyran par exercice », s'il ne peut être destitué par le peuple ou par une autorité supérieure. Enfin, dans la *Somme Théologique* (II-II, q. 42, a. 2, ad 3), il justifie comme non séditieux le renversement du tyran, à condition toutefois qu'un tel renversement n'entraîne pas un dommage plus grand pour le peuple.

15. Johan GALTUNG a fondé en 1958 le Peace Research Institute Oslo. En 1969, il écrit *Théorie et méthodes de la recherche sociale*. Il développe une définition positive de la paix qui inclue la recherche d'une justice so-

G. G.: Tout d'abord, il faut remarquer que la théologie de la libération a souffert surtout de la part des pouvoirs économiques, politiques et militaires de nos pays et de l'étranger. Ils sont allés jusqu'à tuer des évêques, des laïcs, des religieuses, des prêtres (l'un des premiers a été un prêtre noir du Brésil, un ami personnel à qui j'ai dédicacé mon livre *Théologie de la libération*). Expression extrême d'une hostilité qui s'est manifestée aussi à travers certains documents, au niveau national et international, comme le rapport Rockefeller (1969)[16], mais surtout avec des textes comme celui de Santa Fe (préparé pour la première campagne présidentielle de Reagan, 1980)[17] ou les conclusions d'une réunion des militaires de tout le continent (Buenos Aires, 1987) et quelques autres. Tous voyaient la position de l'Église latino-américaine, et spécialement la théologie de la libération, comme un danger pour les intérêts de la politique extérieure de leur pays.

Il y a eu aussi, certainement, les documents bien connus de la Congrégation de la foi. Le premier (en 1984) était très critique, mais il annonçait un autre texte « positif », publié en 1986, qui a montré une plus grande ouverture[18]. Presque à la même date, Jean-Paul II a remis à l'épiscopat brésilien une lettre qui parle de la théologie de la libération comme une théologie « non seulement opportune, mais aussi utile et nécessaire » (Lettre du 9 avril 1986)[19]. Après ces textes, différents dialogues ont eu lieu, avec certaines tensions, mais aussi avec des éclaircissements importants. La Notification envoyée à Jon Sobrino[20], bien qu'elle n'ait pas été accompagnée de sanctions (ni d'interdiction d'enseigner ou d'écrire), a été une douloureuse surprise. Mais je suis convaincu que la qualité personnelle et la compétence théologique de Jon Sobrino vont permettre de clarifier les points en discussion et de dissiper les malentendus, spécialement à propos de la question de l'Église des pauvres en tant que lieu à partir duquel on élabore une réflexion théologique.

L & V : La situation de l'Amérique Latine a beaucoup changé en quelques décennies, sur le plan politique : le passage au socialisme de plusieurs pays a-t-il rendu caduque la théologie de la libération ?

G. G.: En effet, la situation a beaucoup changé et cela a des conséquences sur l'analyse que l'on fait de la réalité historique,

ciale et la lutte contre toute « violence structurelle » qui résulte de la pratique du pouvoir étatique.

16. Le rapport Rockefeller de 1968 soutenait que le catholicisme était devenu *« un centre dangereux de révolution potentielle »*. En 1969, il allait au-delà en assurant qu'il était nécessaire de remplacer les catholiques latino-américains par *« un autre genre de chrétiens »*, soumis aux autorités par fondamentalisme.

17. Le Comité de Santa Fé, un groupe d'intellectuels en filiation directe du Conseil pour la Sécurité Interaméricaine, avait fixé en 1980 les grandes lignes de la politique extérieure de la première administration Reagan (« Document de Santa Fé I »).

18. Il s'agit de *Libertatis nuntius, Instruction sur certains aspects de la théologie de la libération* et de *Libertatis conscientia, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*.

19. Disponible en italien sur le site du Vatican.

20. La Congrégation pour la doctrine de la foi a rendu publique, le 14 mars 2007, une notification concernant deux ouvrages du jésuite espagnol Jon Sobrino, *Jésus-Christ libérateur. Lecture historico-théologique de Jésus de Nazareth (Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret,* Madrid, 1991) et *La foi en Jésus-Christ. Essai sur les victimes (La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas,* San Salvador, 1999), et affirmant que ces ouvrages contiennent des propositions erronées ou dangereuses susceptibles de nuire aux fidèles.

et par là, des répercussions sur l'approfondissement du message chrétien, c'est-à-dire sur le travail théologique. Mais la théologie de la libération n'est pas une idéologie politique, bien qu'elle nous invite à suivre avec attention les événements sociaux et politiques. Je ne vois donc pas en quoi notre façon de voir l'amour gratuit de Dieu au commencement de tout, de comprendre le rapport entre la justice sociale et le péché (le refus d'aimer), le sens à donner à la prière au milieu des souffrances d'un peuple, notre compréhension du texte de Mt. 25,31-46 et du livre de Job seraient caduques parce que certains courants politiques qui se réclament plus ou moins du socialisme, détiennent le pouvoir politique dans certains pays latino-américains !

L & V : La situation religieuse a aussi beaucoup évolué ; après le succès des Communautés ecclésiales de base, ce sont surtout les courants liés à la dévotion populaire, les charismatiques catholiques et les pentecôtistes et évangélistes qui ont pris de l'ampleur. Dans ces conditions, que reste-t-il en Amérique Latine des perspectives de la théologie de la libération ?

G. G. : Oui, c'est vrai, il y a des changements importants. Il y a, c'est vrai, une forte présence dans l'Église – pas seulement en Amérique Latine, d'ailleurs   des groupes charismatiques et des mouvements ecclésiaux. Mais sur une population de 600 millions de personnes, il y a toujours de la place, non uniquement pour les Communautés ecclésiales de base, mais aussi pour d'autres groupes chrétiens qui sont aussi vivants que ces communautés. En ce qui concerne la théologie de la libération, il ne faut pas oublier qu'elle a cherché à se présenter comme une réflexion sur la pratique à la lumière de la foi, cela signifie qu'on cherche le mouvement d'une pratique qui participe à la dynamique du devenir historique. En outre, la nouvelle présence des pauvres dans notre scénario social continue et, malheureusement, la pauvreté comme condition injuste et inhumaine est toujours massive.

L & V : Quelles sont les relations entre les théologies de la libération et le CELAM aujourd'hui ?

G. G. : La préparation de la Conférence épiscopale d'Aparecida par le CELAM a été assez ouverte. Il y a eu, avant la Conférence,

des rencontres de personnes du CELAM avec des gens qui participent de la théologie de la libération. Plusieurs de ces théologiens ont collaboré ouvertement, et sur place, à Aparecida, avec des évêques présents à la Conférence. D'ailleurs, cette collaboration n'est pas un fait nouveau, c'est arrivé avant à d'autres Conférences latino-américaines et dans d'autres moments. Mais en cette occasion, la reconnaissance de cette présence a été encore plus explicite. Il y a eu, c'est vrai, des tensions et des difficultés dans le passé, et elles continuent çà ou là dans certains pays latino-américains ; mais la situation semble changer et on peut souhaiter que l'événement d'Aparecida encourage cette nouvelle situation.

Mais surtout il faut souligner les prises de positions de la Conférence d'Aparecida. On a repris des perspectives et des options présentes à Medellín et à Puebla en les abordant en accord avec la situation actuelle. L'option préférentielle pour les pauvres, par exemple, a été réaffirmée fermement et son fondement biblique et théologique a été rappelé. Un point central de la théologie de la libération, c'est de souligner que l'amour de Dieu est universel et, en même temps, préférentiel pour les pauvres et les insignifiants. Mais il y a, à Aparecida, bien d'autres points importants qui sont très familiers pour ceux qui, pendant des années, ont fait de la solidarité avec les pauvres et de la réflexion sur la libération, leur chemin comme disciples de Jésus. À cet égard, le discours inaugural de Benoît XVI a été très important.[21]

21. Discours du pape Benoît XVI au Sanctuaire de Notre-Dame d'Aparecida, le 13 mai 1986. La doctrine de l'option préférentielle pour les pauvres y est présentée comme contenue implicitement « dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir de sa pauvreté » (n. 3). Dans le contexte social et politique de l'Amérique latine, « il est inévitable de parler du problème des structures, surtout de celles qui créent l'injustice. En réalité, les structures justes sont une condition sans laquelle un ordre juste dans la société n'est pas possible » (n. 4).

L & V : Avec le recul, quel bilan dressez-vous aujourd'hui de la théologie de la libération ?

G. G. : Le sens d'une théologie est de contribuer au témoignage chrétien et à la proclamation du Règne de Dieu à un moment donné de l'histoire. Pour cela, elle doit prêter attention aux interpellations qui proviennent du devenir historique. Elle est toujours un dialogue avec la situation sociale, la culture et la pensée qui marquent le temps que vivent les personnes. La théologie de la libération a essayé de faire cela, et nous voyons aujourd'hui que certains de ses thèmes et de ses points de vue sont entrés dans la vie de l'Église et, et même, dans son Magistère (l'option préférentielle pour les pauvres n'est que le plus important d'entre eux).

Mais il faut dire aussi que ces perspectives se sont enrichies et précisées. C'est donc un vrai et fécond dialogue qui s'est produit, dans la mesure où, comme toute théologie, elle se fait à l'intérieur de la communauté chrétienne et se comprend, comme aimait dire le Père Congar, comme un « service doctrinal » à la tâche de l'Église. Son but n'est pas de rester pour toujours, mais de donner un apport de la part des chrétiens, à la suite de Jésus, à leur engagement pour la justice et à leur témoignage vis à vis du monde. La théologie de la libération part d'une question: 'Comment dire aux pauvres Dieu vous aime?'

On a tenté de répondre à cette question en proposant l'option préférentielle pour les pauvres, qui est le noyau de la théologie de la libération. Cette option ne se limite pas à une question de distribution de ressources pastorales dans le milieu pauvre; certes, ceci est important, mais il faut comprendre que cette option se déploie dans différents domaines. Elle est un élément de notre suite de Jésus, une contribution à la façon de faire de la théologie et une voie pour annoncer l'Évangile. Cette triple dimension donne force et perspective à l'option préférentielle pour les pauvres. Je crois que la théologie de la libération a fait quelque chose dans cette perspective, et je pense aussi qu'elle a, je ne sais pas pour combien de temps, un rôle à jouer encore dans notre continent.

L & V: Quels sont les défis que la théologie devrait relever en priorité?

G. G.: Il me semble que la proposition de la foi chrétienne se trouve aujourd'hui devant trois grands défis. Le plus ancien en théologie – mais non dans l'histoire de humanité – est celui qui vient de la modernité (et de sa prolongation dans la post-modernité), axée sur les questions majeures de l'individu, de la raison critique et des libertés modernes. Interpellation prise en compte par la théologie moderne.

Nous avons aussi le défi que représente la situation inhumaine de l'insignifiance sociale et la pauvreté dans le monde. Défi d'ordre théologique aussi, il faut le dire, parce qu'il y a une tendance, surtout dans le milieu théologique, à voir cette situation d'exclusion d'une partie importante de la population mondiale,

simplement comme une affaire sociale et économique, alors que cette inhumanité, cette détresse et cette injustice posent question à la manière de vivre et de proposer l'Évangile. Les théologies qui viennent des pauvres et des insignifiants de ce monde tentent de relever ce défi.

En troisième lieu, le plus récent défi, toujours au point de vue de la théologie – parce que comme fait humain, comme dans le cas de la pauvreté, c'est un fait très ancien – c'est celui de la persistance du pluralisme religieux. Les théologiens le reconnaissent, plus aisément que dans le cas de la pauvreté, comme une interpellation à caractère théologique, étant donné son caractère explicitement religieux. La théologie des religions s'attache à cette question.

Aucune théologie ne peut échapper aujourd'hui à ces grands défis : ils sont présents, d'une façon ou d'une autre, partout sur la planète. La théologie de la libération doit prendre conscience de cela, et nous pensons que la perspective de l'option préférentielle pour les pauvres a quelque chose à dire sur ces trois interpellations. Bien sûr, d'autres approches sont nécessaires et indispensables, mais l'éventuelle contribution de la théologie de la libération peut avoir un certain intérêt. Il me semble important d'assumer et d'approfondir cette tâche.

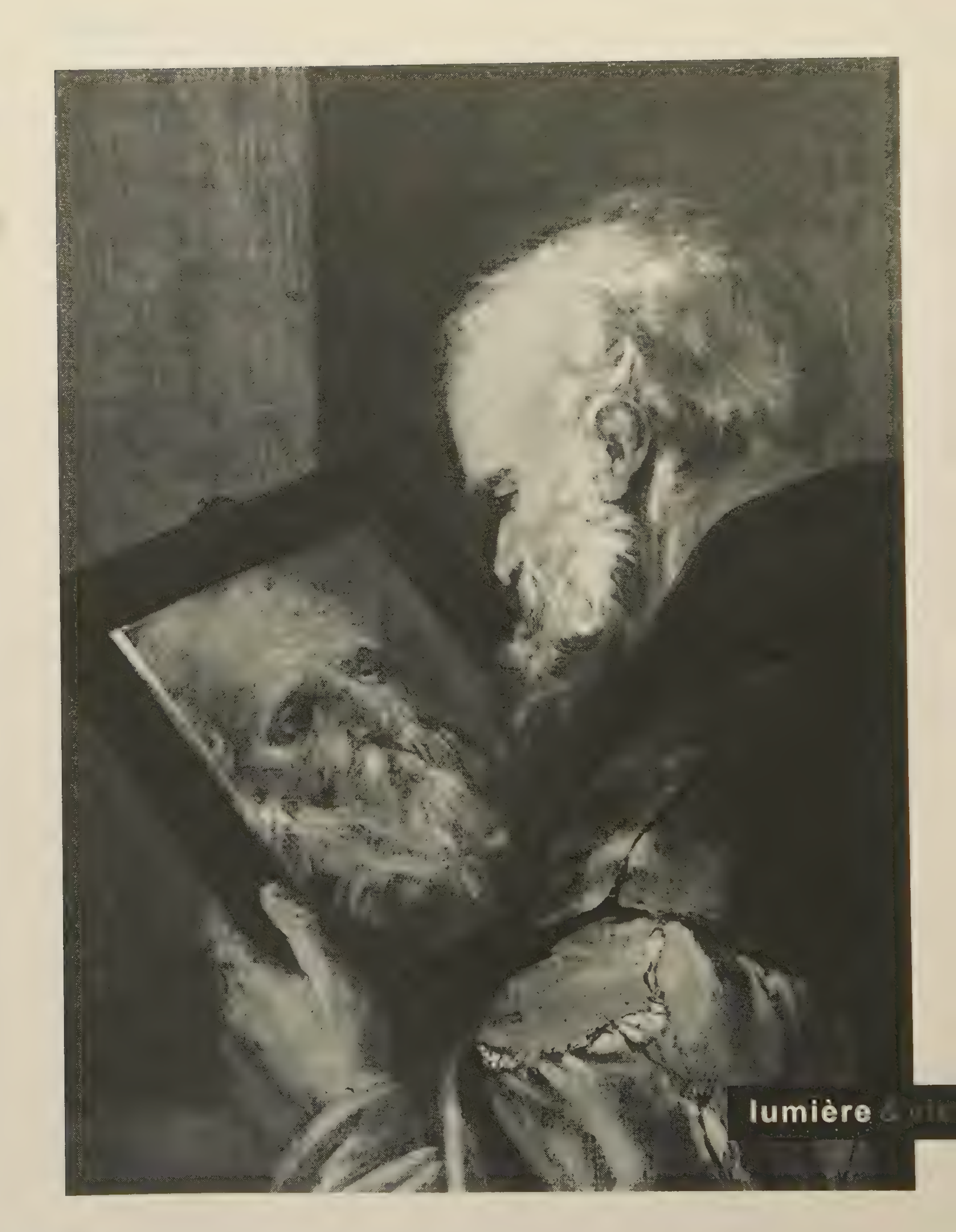
L & V : Vous êtes célèbre pour vos travaux sur la théologie de la libération, mais vous avez aussi publié d'autres études, notamment bibliques…

G. G. : En théologie de la libération nous avons toujours été concernés par la source biblique de nos réflexions. Cela fait non seulement partie de notre travail théologique, mais c'est même son cœur. C'est dans cette optique que je vois ce que j'ai pu écrire à propos de livres et thèmes bibliques. Mais c'est vrai que j'ai essayé de faire aussi un travail théologique que l'on pourrait considérer comme moins classique. C'est à propos de la littérature, en prenant surtout des écrivains péruviens comme José Carlos Mariátegui[22], ou des poètes et romanciers comme César Vallejo et José María Arguedas[23]. Je pense que la théologie se doit de dialoguer avec ces expressions culturelles. Cela nous permet, en plus, d'avoir une autre entrée dans l'âme de notre peuple et de trouver un langage théologique qui puisse les atteindre.

22. Écrivain prolifique jusqu'à son décès précoce, José Carlos MARIÁTEGUI (1894-1930) est considéré comme l'un des socialistes latino-américains les plus influents du XXe siècle. Son œuvre la plus connue, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, rédigée en 1928, demeure un livre phare en Amérique du Sud. Il travailla toute sa vie en faveur du développement d'un socialisme péruvien, qui ne soit pas la simple transposition au Pérou d'un modèle européen.

23. César VALLEJO (1898-1938) est considéré comme l'un des plus grands poètes de langue espagnole et l'un des plus novateurs, malgré la brièveté de sa vie comme de son œuvre. Il a écrit *Les hérauts noirs* (1919), *Trilce* (1922), *Poèmes humains* et *Espagne, écarte de moi ce calice !* (1939). José Maria ARGUEDAS, né en 1911 et mort, suicidé, en 1969, a grandi en contact étroit avec les indiens Quechua. Devenu universitaire et anthropologue, il s'est efforcé dans toute son œuvre de donner une place aux mythes et à la langue Quechua, dans une sorte de «créolité» sud-américaine qui ne rejette jamais pour autant la culture espagnole. Ministre de la Culture du Pérou, il fera du Quechua, avec l'Espagnol, l'une des deux langues officielles de son pays.

Gustavo GUTIÉRREZ



Michel LE GUERN est professeur émérite à l'université Lumière (Lyon 2). Il est spécialiste des œuvres de Pascal, dont il a assuré une réédition dans la Bibliothèque de la Pléiade en 1998-2000.

Michel LE GUERN

Métaphore et image

Le langage courant confond fréquemment « métaphore » et « image littéraire ». Cette confusion s'explique par le fait que, depuis Aristote, on se sert du même mot de *métaphore* pour désigner deux processus distincts, la métaphore linguistique proprement dite, la seule qu'il convient d'appeler *métaphore*, et ce qu'Aristote appelle la métaphore proportionnelle, et que je préfère appeler *symbole*. Il importe de ne pas confondre les mots et les choses, et de distinguer les deux logiques que le langage met en œuvre, la logique des choses, ou logique extensionnelle, dont on a clairement conscience, et la logique des mots, ou logique intensionnelle, qui échappe au raisonnement et rend possible la poésie[1].

1. Une logique intensionnelle se caractérise par le fait que, contrairement aux logiques extensionnelles, elle n'est pas liée à un univers donné. Elle prend en compte les relations en faisant abstraction des objets mis en relation. De ce fait elle est indépendante des valeurs de vérité. La logique du discours est extensionnelle, la logique de la langue est intensionnelle. Voir Michel LE GUERN, *Les Deux Logiques du langage*, Honoré Champion, 2003.

La métaphore proprement dite reste à l'intérieur de la logique des mots, et ne met en jeu que des signifiés ; les objets que désignent habituellement les emplois du mot pris au sens propre n'y ont aucun rôle.

Logique de la métaphore

Dans « Achille est un lion », il n'y a pas de lion, mais seulement le mot « lion ». Les propriétés caractéristiques de l'animal réel n'ont ici aucune importance ; seuls comptent les traits de sens, les sèmes, qui constituent le signifié du mot. Le lion réel passe la plus grande partie de son temps à dormir, mais cette propriété n'a pas été intégrée au signifié du mot *lion*, où la vaillance tient une place prépondérante.

← Diego Velasquez (1599-1660) ; *Le philosophe au miroir,* Château de Villandry.

Si on cherche à paraphraser « Achille est un lion », on pense tout naturellement à « Achille est comme un lion ». Dans la similitude ainsi obtenue, il est fait référence à un objet de l'univers extralinguistique, un lion. Le passage à la similitude masque le fait que, dans la métaphore correspondante, il n'est nullement fait référence à un lion. La similitude rapproche deux objets de l'univers, Achille et le lion. Si on revient à la métaphore, on a l'impression que le rapprochement va encore plus loin, jusqu'à une superposition, et que l'objet lion vient prendre la place de l'objet Achille, mais ce n'est qu'une illusion. Que cette illusion joue un rôle dans l'effet pragmatique de certaines métaphores, c'est incontestable. Mais, en réalité, dans la métaphore, l'objet lion n'a aucun rôle : il n'y a même pas d'objet lion. Il n'y a que le mot.

Le processus métaphorique ne relève pas de la logique extensionnelle, celle qui prend en compte les objets du monde et qui se fonde sur les valeurs de vérité ; il met seulement en jeu la logique intensionnelle intérieure au langage, celle qui est indépendante des valeurs de vérité. On s'inscrit dans la logique extensionnelle quand on dit : « Achille n'est pas un lion », pour affirmer qu'Achille ne fait pas partie de la classe des lions. La constatation de cette réalité n'empêche pas de dire et de comprendre « Achille est un lion ». L'extension de la classe des lions n'a plus ici aucune pertinence ; le processus métaphorique prend seulement en compte la compréhension du mot *lion*, c'est-à-dire les propriétés que ce mot signifie. Le fait que le processus métaphorique relève de la logique intensionnelle a pour conséquence qu'on ne peut pas réfuter une métaphore, alors qu'on peut toujours réfuter une similitude. On ne peut nier que ce qui relève des valeurs de vérité, c'est-à-dire de la logique extensionnelle.

On ne peut pas réfuter une métaphore, alors qu'on peut toujours réfuter une similitude.

Métaphore et symbole

C'est Aristote qui a embrouillé la question, avec sa métaphore proportionnelle. Dans la *Poétique* (1457 b), il distingue quatre sortes de métaphores, le genre pour l'espèce, l'espèce pour le genre, l'espèce pour l'espèce, et la métaphore proportionnelle, celle qui est fondée sur un rapport d'analogie[2]. Les trois premiè-

2. Le genre pour l'espèce : « sapin » remplacé par « arbre » ; l'espèce pour le genre : « débarquer » à la place d'« arriver » ; l'espèce pour l'espèce : « sabre » pour « couteau de cuisine ». Pour la métaphore proportionnelle, voir plus loin.

res catégories ne mettent en jeu que des opérations sur les signifiés; les objets eux-mêmes n'y ont aucun rôle. En revanche, la quatrième catégorie est fondée sur des relations d'analogie entre les objets eux-mêmes. Ces « métaphores proportionnelles » possèdent la particularité de pouvoir être traduites d'une langue à l'autre sans que la signification en soit altérée. Pour tenir compte de ce qui les oppose aux métaphores proprement dites, j'ai préféré, dans la *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*[3], les appeler symboles, même si, dans la sémiotique peircienne[4], cette étiquette prend une autre valeur. J'ai été rassuré sur mon choix d'insister sur la distinction et d'employer avec cette valeur le mot *symbole* quand j'ai lu l'approbation qu'en donnait Paul Ricœur dans *La Métaphore vive*[5].

3. Voir Michel LE GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, 1972. Ce livre est disponible sur le web à : http://www.revue-texto.net/Parutions/LeGuern/LeGuern.html

4. Dans la typologie des signes du logicien américain Charles Sanders Peirce, les symboles sont toujours des types, jamais des occurrences particulières.

5. Le Seuil, 1975.

La situation n'est pas simple, sinon sur le plan de la théorie. Dans la métaphore proprement dite, l'opération ne porte que sur le signifié du terme métaphorique : il n'est nullement fait référence à l'objet désigné habituellement par les emplois au sens propre de ce terme. Dans ce qu'Aristote appelle métaphore selon l'analogie, ou métaphore proportionnelle, les objets eux-mêmes sont pris en compte, et c'est sur eux que se fait le calcul du rapport d'analogie nécessaire à l'interprétation : « Je dis l'analogie, quand le rapport du deuxième au premier est semblable à celui du quatrième au troisième. »

Le premier exemple est très éclairant : « Il y a le même rapport entre la coupe et Dionysos qu'entre le bouclier et Arès; le poète dira donc de la coupe qu'elle est “le bouclier de Dionysos” et du bouclier qu'il est “la coupe d'Arès”. » On peut considérer qu'il s'agit d'une relation entre objets, même si le passage par les seuls signifiés n'est pas totalement exclu; en effet les mots « coupe » et « bouclier » ont en commun les propriétés « rond » et « en métal », qui peuvent constituer des sèmes.

Le deuxième exemple d'Aristote est beaucoup plus discutable. Au lieu d'expliquer le processus qui est réellement mis en œuvre, il le masque : « Il y a le même rapport entre la vieillesse et la vie qu'entre le soir et le jour; le poète dira donc du soir, avec Empédocle, que c'est “la vieillesse du jour”, et de la vieillesse que c'est “le soir de la vie” ou “le couchant de la vie”. » Pour comprendre que c'est la fin, on n'a nul besoin de faire référence au jour ou à la vie; les signifiés de « vieillesse » et de « soir »

suffisent pour dégager le sème de « fin ». C'est dans le commentaire que se trouve la relation de proportionnalité entre objets, et non dans la métaphore elle-même. C'est tuer la métaphore que de l'intellectualiser, c'est transposer dans la logique extensionnelle d'une description du monde ce qui ne se joue que dans la logique intensionnelle du langage.

Les mots dont deux langues se servent pour désigner la même classe d'objets n'ont pas le même signifié[6]. Il s'ensuit que la métaphore, dans la mesure où elle opère sur les signifiés propres à une langue donnée, ne se traduit pas, sauf dans quelques cas exceptionnels, comme celui d'« Achille est un lion », qui conserve en français la signification de l'exemple grec d'Aristote. Le traducteur peut remplacer la métaphore du texte original par une autre métaphore[7], ou par une autre figure, une similitude par exemple, qui ajouterait « comme », ou « semblable à ».

Le plus souvent, il remplace la métaphore par le symbole, sans avoir conscience de la transformation qu'il a opérée en rendant nécessaire la représentation d'une image qui restait facultative dans la langue de départ. Ainsi, dans la traduction du Psaume 23, la métaphore du pasteur, plus proche du texte hébreu, est souvent remplacée par le symbole du berger : le signifié du mot « berger » en français ne contient pas l'idée de protection, mais l'image du berger, jointe au contexte d'herbe verte, de bâton et de houlette, l'exprime fort bien.

Métaphore et image

La métaphore n'impose pas l'image. Pour comprendre le sens métaphorique d'un mot, il ne sert à rien de se représenter l'objet désigné habituellement par les emplois au sens propre de ce même mot. On peut très bien traiter quelqu'un de *vache* sans se représenter l'animal : tout le monde comprend le sens du mot dans cet emploi, et le dynamisme de la parole fait qu'on n'a pas le temps de s'arrêter sur le mot assez longtemps pour évoquer une image bovine. En revanche, le symbole ne peut pas être compris sans l'image : le passage par le sens littéral et la contribution de l'imagination sont nécessaires à son interprétation.

Le symbole ne peut pas être compris sans l'image.

6. Dans une langue du Gabon, le punu, le mot qui désigne la gazelle comporte le sème [intelligent] alors que celui qui désigne l'antilope comporte celui de [stupide]; cette opposition ne se retrouve pas dans les signifiés de *gazelle* et d'*antilope* en français. C'est le même insecte qu'on appelle *libellule* en français et *dragonfly* en anglais : le signifié du mot anglais comprend une composante fantastique qui n'a aucun équivalent dans le mot français.

7. En kabyé, langue du Togo, le nom qui désigne le lièvre peut désigner métaphoriquement une personne rusée ; pour garder le sens, le français doit traduire par « renard ».

Dans *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Péguy écrit :

> « L'Espérance est une petite fille de rien du tout.
> Qui est venue au monde le jour de Noël de l'année dernière.
> Qui joue encore avec le bonhomme Janvier.
> Avec ses petits sapins en bois d'Allemagne couverts de givre peint. »

On ne peut pas comprendre ce texte sans se représenter concrètement la petite fille. « Petite fille » n'est pas ici une métaphore, c'est un symbole. On ne peut pas rester à l'intérieur du langage ; le recours à l'imagination est nécessaire. Le texte de Péguy fonctionne comme le tableau de Puvis de Chavanne qui représente l'espérance sous les traits d'une petite fille. D'un mode d'expression à l'autre, la signification est conservée, comme elle le serait si on traduisait d'une langue dans une autre.

Dans l'Ancien Testament

La Bible hébraïque parle de Dieu par des métaphores, de vraies métaphores, qui mettent en jeu les signifiés des mots de la langue, et non les images qui pourraient leur être associées. Les images sont bannies par le Décalogue ; il faut pouvoir parler de Dieu sans faire appel à la représentation mentale d'une image. Les mots qui parlent de Dieu gardent leur signifié, mais ils sont dépouillés de toute relation référentielle aux objets qu'ils désignent habituellement : ils réfèrent à Dieu seul.

Les mots qui parlent de Dieu réfèrent à Dieu seul.

Le mot *tsour*, qui sert à désigner habituellement un rocher, ne renvoie plus à l'image d'un rocher quand, dans le psaume 18, il s'applique à Dieu. Le signifié du mot *tsour*, en hébreu, contient l'idée d'abri, de protection, qu'on ne retrouve pas dans le signifié du mot français *roche*r. La traduction dans une langue autre que l'hébreu n'est possible que si on se forme dans l'esprit la représentation concrète d'un rocher : il faut abandonner la métaphore pour la remplacer par un symbole. Mais, quand le signifié aura été remplacé par l'image symbolique, toute traduction deviendra possible, puisqu'il suffira de conserver l'image et de trouver dans la langue cible un mot qui désignera cette image.

C'est le passage au grec, dans la traduction des Septante, qui bouleverse la structure sémantique de l'Ancien Testament. Jusque-là, le Livre ne s'adressait qu'au peuple qui a pour langue l'hébreu. Le remplacement des structures métaphoriques par des structures symboliques fait de la Bible un livre universel, qu'on peut lire dans toutes les langues. En même temps, il oblige l'imagination de l'auditeur ou du lecteur à élaborer des représentations concrètes. Les premiers chrétiens partageaient avec les juifs l'usage de la Bible grecque. La séparation progressive entre judaïsme et christianisme trouve son aboutissement dans la décision des rabbins d'exclure le texte grec des Septante de l'usage rituel dans les synagogues. Le retour au seul texte hébreu sépare la religion du peuple élu de la religion universelle.

Dans le Nouveau Testament

L'interprétation des paraboles impose qu'on se représente ce qui est raconté : c'est une histoire qu'on pourra raconter en n'importe quelle langue. La prédication de Jésus est donc universelle. Mais le Nouveau Testament n'évite pas toujours les métaphores. Certaines expressions de Jean ou de Paul ne se comprennent qu'en grec, et les transpositions dans d'autres langues les détournent de leur signification ou tout au moins les affaiblissent.

L'évangile de Jean s'ouvre sur une métaphore, *ho logos*[8]. C'est une métaphore sans image : on ne se représente pas le *logos*. Il échappe ainsi à toute représentation concrète, jusqu'à l'Incarnation. Le latin de la Vulgate transpose en *verbum*, ce qui n'a pas le même signifié. *Logos* dit la parole, le discours, la raison, alors que *verbum* ne signifie que le mot. Les premiers mots de l'évangile de Jean posent en grec la relation de la foi et de la raison, d'une manière intraduisible en latin. La traduction française est encore plus pauvre : le *verbe*, qui n'est plus pour nous qu'une catégorie grammaticale, n'a plus rien à voir avec le *logos*. On met une majuscule, on fait de *Verbe* un nom propre : seul le commentaire permet de retrouver peu ou prou la signification du texte grec original.

8. *En archè èn ho logos* : Au principe était le logos (Jn 1,1).

L'Esprit-Saint est désigné par la métaphore du souffle, *pneuma*, qui contient les idées de mouvement, de force, de dynamisme, le plus souvent perdues par les traductions. De même, les

traducteurs ont bien du mal à conserver l'opposition paulinienne de *sarx* et de *sôma*, comme ils confondent parfois *pneuma* et *psuchè*[9]. La traduction atténue, et la métaphore ne supporte pas l'atténuation : *sarx*, c'est la viande, ou plutôt la bidoche, avec ce que ce mot peut signifier de dégradant. On ne peut pas confondre *sarx* avec *sôma*, le corps.

9. Voir par exemple en 1 Co 15, 35-50.

Le sens des mots appartient à une langue donnée, ce qui rend difficile la conservation de la signification lors du passage à une autre langue, et particulièrement pour la métaphore. En revanche, la traduction du symbole, de l'allégorie ou de la parabole ne fait guère difficulté, pour peu qu'on se représente correctement l'image offerte par le texte.

Il est surprenant qu'on continue à parler en français de « pierre angulaire » ou de « pierre d'angle »[10], ce qui n'a aucun sens et empêche stupidement de comprendre le texte, alors qu'il serait facile de traduire par « clef de voûte ». La clef de voûte n'a pas d'angles droits, et c'est pour cela qu'elle a été rejetée par les bâtisseurs ; cela ne l'empêche pas d'assurer finalement la solidité de l'édifice. On ne peut pas comprendre si on ne se représente pas concrètement les techniques de construction : on est ici dans le symbole, et non dans la métaphore.

10. Mt 21,42 et 1 P 2,6-7. Ainsi en Eph 2,20 : « La construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et les prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même ».

Il n'y a pas d'image dans la vraie métaphore. Tout au plus une image virtuelle. Pour trouver l'image, il faut arrêter le dynamisme de la parole. L'image n'est pas dans la métaphore, elle est dans le commentaire de la métaphore, dans la méditation sur la métaphore, dans la rêverie sur la métaphore. Ainsi, la métaphore n'impose pas l'image ; tout au plus peut-elle la suggérer, en donner la possibilité, en toute liberté. Pour obliger à passer par l'image, elle doit se transformer en symbole.

L'image n'est pas dans la métaphore, elle est dans le commentaire de la métaphore.

Le judaïsme, par crainte de l'idolâtrie, se méfiait des images et de toute représentation concrète de la divinité : il préférait les métaphores aux symboles. La tradition chrétienne, prenant acte de l'Incarnation et de la manifestation concrète de la divinité qu'elle constitue, reconnaît la légitimité de la représentation par l'image. Elle va jusqu'à proposer une lecture de l'Ancien Testament fondée sur la recherche de symboles, de « figura-

tifs », comme les appelle Pascal : Jésus est le nouvel Adam, les trois jeunes hommes qui rencontrent Abraham sous le chêne de Mambré signifient la Trinité, la manne préfigure l'eucharistie, etc. Ces signes ne sont pas seulement des mots, mais des réalités qu'on peut imaginer et représenter. L'image n'est plus ce qui détourne de Dieu ; elle aide celui que veut aller à sa rencontre, puisque, en fin de compte, comme saint Augustin le montre dans le *De doctrina christiana*, tout objet est signe de Dieu.

Michel LE GUERN

Emmanuel GRANDHAYE

Emmanuel GRANHAYE est normalien, agrégé de philosophie et professeur dans un lycée de la région lyonnaise.

L'image pornographique, ou le refus du mystère

Qu'est-ce que la pornographie ? Si l'étymologie grecque du mot[1] n'est guère contestée, on peine en revanche à définir avec rigueur l'objet pornographique : ni sa nature – la représentation publique explicite d'une activité sexuelle[2] – ni sa fonction – l'excitation sexuelle du spectateur – ne semblent suffire à en saisir la spécificité.

Dans un petit livre paru récemment[3], Matthieu Dubost soutient que les tentatives de définition du phénomène pornographique doivent toutes leur insuffisance à l'absence d'analyse des médiums photographique et filmique, dont l'avènement est étrangement contemporain de la massification de la pornographie. La thèse défendue touche à la nature même de l'image cinématographique : projeter l'image filmée de corps nus, c'est mobiliser une puissance de dévoilement qui n'est pas le propre de la pornographie, mais du cinéma lui-même.

On retiendra quelques points essentiels de l'analyse. La pornographie est, avant tout, profondément animée par une volonté d'élimination radicale du mystère de la sexualité par l'objectivation des corps, réduits à leur simple visibilité. Le cinéma pornographique est en effet hanté par une quête incessante de l'hyper-visibilité (p. 24) : tout est montrable et tout doit être montré. Aucun recoin de l'intimité ne saurait échapper ni résister à l'insistance inquisitrice de la caméra. Or cette monstration intégrale et sans obstacle n'est pas incidente : le pornographe se fait voyeur parce qu'il prétend dévoiler la véritable nature de la sexualité. Il montre « *pour que les choses soient enfin révélées telles qu'elles sont réellement* » (p. 20).

Le projet pornographique se veut porteur d'une révélation salvifique : le tout de l'intimité, sa plus profonde authenticité, c'est l'évidence purement visible du sexe. Le génital absorbe sans reste l'intégralité de la nature humaine, et la caricature des corps performants et sans aspérités devient « *le modèle du réel assumé* » (p. 23). Le rapport de domination, au principe même de la pornographie, s'inscrit également dans ce mouvement : la sexualité

1. De *pornê*, la prostituée, et *graphein*, acte d'écrire ou de représenter.
2. « Toute représentation publique (texte, image, etc.) d'activité sexuelle explicite n'est pas pornographique ; mais toute représentation pornographique contient celle d'activités sexuelles explicites. », Ruwen OGIER, *Penser la pornographie*, PUF, 2003, p. 24.
3. Mathieu DUBOST, *La tentation pornographique. Réflexions sur la visibilité de l'intime*, Ellipses, 2006. Toutes les pages citées entre parenthèses dans le texte de l'article renvoie à cet ouvrage.

androcentrée se fait viol parce que seul le viol consenti saura révéler à la femme ses désirs cachés. L'hyper-visible pornographique manifeste un fantasme de l'hyper-réel.

Paradoxalement, cet hyper-réalisme conduit à une pure abstraction (p. 36) : obsédé par le visible, le cinéma pornographique dénude les corps nus, leur retire toute grâce[4] et désincarne la sexualité[5]. Toute esthétique du montage est exclue par principe : on découpe, on abstrait, on désarticule (p. 34) les corps par des cadrages mutilant l'intégrité physique des acteurs ; la profondeur de champ et le hors-champ n'existent plus ; le récit filmique n'admet que le présent de la performance sexuelle. Au total, l'image pornographique est autarcique, sans dehors, sans autre temporalité que celle de la répétition. Tout y est visible parce que tout y est prévisible : nul besoin de la médiation du langage, rencontrer, c'est posséder.

La pornographie est donc par essence la négation de tout mystère dans la sexualité : caresses et troubles, ambiguïtés et hésitations n'ont pas leur place dans cet univers univoque d'où est exclue toute contingence[6], où chaque coït apporte un plaisir nécessaire. Le fantasme pornographique est celui d'une réalité corrigée (p. 62), amputée de l'imprévisible altérité : « la fusion des personnes est totale, essentiellement parce qu'il n'y a plus de personnes » (p. 66).

Pour Matthieu Dubost, ce fantasme d'une maîtrise d'autrui absolument étendue est cependant plus qu'une simple dérive : « la pornographie constitue une tentation inhérente à l'image cinématographique. Par la captation photographique et animée, le réalisme cinématographique se présente [...] comme la possibilité immédiate, grandiose et dangereuse de manipuler le visible et l'humain » (p. 84). Le refus du mystère de l'intériorité serait ainsi la tentation originaire de l'image filmique. N'existant que par la photographie, le cinéma dépersonnalise comme elle, retirant leur intimité aux corps qu'il rend présents à l'image ; il fige en enregistrant et vide de toute vie les corps qu'il représente.

Mais parce que l'animation des photogrammes donne l'illusion du mouvement, le cinéma est également « révélation d'essence » (p. 95) ; il donne à voir le monde lui-même et le dévoile à nos regards – là est sa puissance. La tentation originaire du cinéma est alors

4. « Le corps le plus gracieux est le corps nu que ses actes entourent d'un vêtement invisible en dérobant entièrement sa chair, bien que la chair soit totalement présente aux yeux des spectateurs. [...] L'*obscène* apparaît lorsque le corps adopte des postures qui le déshabillent entièrement de ses actes et qui révèlent l'inertie de sa chair. », Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1976, p. 441.

5. « L'actrice maltraitée, au prénom anonyme, n'est bien souvent plus une personne visible, mais un corps morcelé, quelques «bons morceaux» malaxés et violentés, ce qui rend la souffrance encore plus invisible et anonyme ». Voir Frédéric JOIGNOT, *Gang bang. Enquête sur la pornographie de la démolition*, Seuil, 2007, p. 78.

6. Les réalisateurs des films *gonzo* (de l'américain « dingue » : désignant à l'origine une forme de reportage où le journaliste participe à l'événement, ce terme est également appliqué à des films à petit budget, diffusés sur Internet, qui soumettent des actrices parfois non averties à des actes sexuels d'une extrême violence), coupent ainsi au montage les expressions corporelles de souffrance qui pourraient contrarier l'univocité de la scène de plaisir montrée à l'écran. Voir Frédéric JOIGNOT, *Op. cit.*, p. 25.

de donner l'image des corps nus – la sexualité devenue matière à montage (p. 104) – pour l'essence même de l'intimité ; de substituer aux corps réels l'image réelle qu'elle a capté des corps ; de réduire l'autre à sa seule visibilité sexuelle par la monstration de sa nudité. « Le corps apparaît tellement dévoilé qu'il peut lui-même laisser croire qu'il se limite à cela » (p. 115).

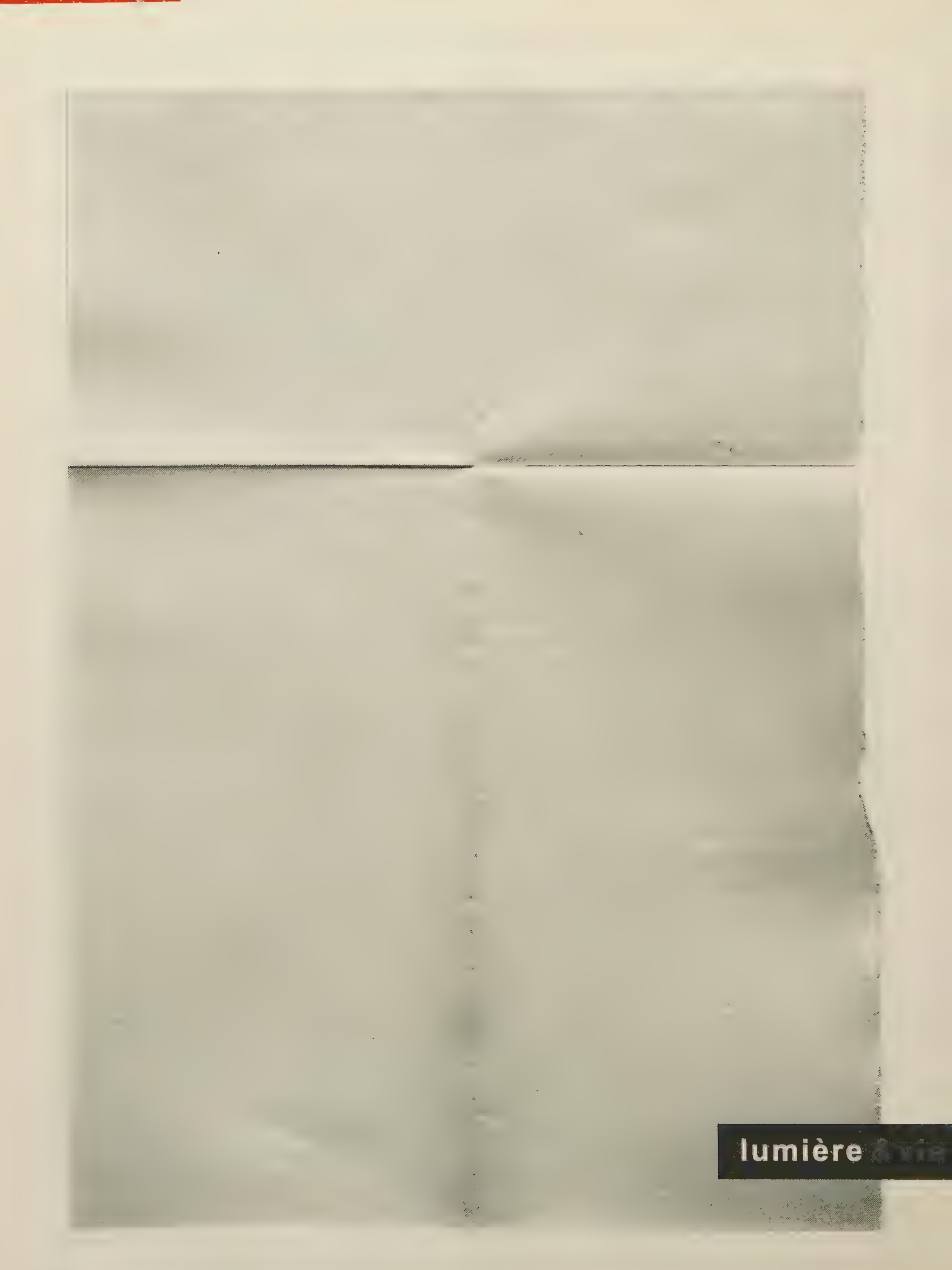
La tentation pornographique est celle d'une image coupée du monde, sans profondeur et sans dehors, réduisant le réel au visible. Pour un peu, on oublierait que les performances exhibées ont été bien réelles, avec leur lot de douleur et d'humiliation. La réalité vécue des corps exposés est absorbée par leur représentation : « en nous habituant à [voir] violer des femmes sur un plateau de cinéma pour obtenir des images de viol saisissantes, nous nous traitons comme si nous étions des images tout au long de la chaîne. Sans nerfs, sans chair, sans corps, sans intériorité. Sans souffrance »[7]. Image du corps et corps réel se confondent en leur commune et absolue visibilité.

Puisque « dans la pornographie se fait jour une tentative de porter à sa limite l'objectivité de la relation érotique de telle façon qu'en elle tout nous soit donné à voir »[8], la tâche présente est de soustraire l'image du corps désirant à sa captation par la représentation pornographique. La reconquête de l'intériorité érotique et de l'intimité sexuelle doit donc passer par un discours appelant une monstration des désirs plutôt que des corps – un discours restituant à la sexualité ses ambiguïtés et ses hésitations, rappelant qu'elle est merveille, énigme et errance de la relation intersubjective.

Ce nouvel érotisme (p. 121 & sv) devra à la fois laisser sentir « une certaine impuissance de l'image », désavouant la toute-puissance du visible (p. 128), et manifester la nécessité de la médiation du langage dans l'expression du désir. La représentation artistique des désirs humains, si elle « assume l'ambiguïté et l'inconfort de la différence » (p. 130) et rétablit le temps dilaté de l'intériorité, permettra de contempler le mystère d'une sexualité irréductible à ses images – tout comme « l'icône recèle et décèle ce sur quoi elle repose : l'écart en elle du divin et de son visage »[9].

Emmanuel GRANDHAYE

7. Frédéric JOIGNOT, *Op. cit.*, p. 63. Ou encore : « on démolit des femmes en direct, pour faire des images. On les violente, on les triture comme des images pour faire des images. […] Maltraiter, torturer une femme devient traiter de la pellicule. Violer une femme devant une caméra ne fait plus violence : c'est un film extrême », *Ibid.*, p. 107.
8. Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p. 315. L'auteur fait découler la réduction de la relation érotique à l'objectivité de la chose sexuelle de la mise hors-jeu, par la science moderne, de la chair au profit du seul corps : « notre *chair* n'est rien d'autre que *cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes*, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le *corps* qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui. […] Chair et corps s'opposent comme le sentir et le non-sentir. », *Ibid.*, pp. 8-9.
9. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, 1977, p. 25.


lumière

Jérôme COTTIN enseigne la théologie, l'esthétique et la communication à la Faculté de théologie protestante et à l'Institut catholique de Paris. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur la question de l'image en christianisme, notamment *Le regard et la Parole* (Labor et Fides, 1994), et *La mystique de l'art* (Cerf, à paraître).

Jérôme COTTIN

Le christianisme libérateur de l'image

On a trop longtemps opposé, à l'intérieur du christianisme, *une théologie de la Parole*, fondée sur une fidélité aux seuls textes bibliques, et *une production d'images chrétiennes*, justifiée par des légendes et traditions (parfois très anciennes), la théologie orientale de l'icône ou la piété populaire. D'un côté on reconnaîtra les Églises issues de la Réforme, de l'autre les Églises catholique et orthodoxe[1]. Mais le temps de ces oppositions frontales semble bien dépassé. Si l'on y regarde d'un peu plus près, ces frontières s'avèrent individu beaucoup plus perméables qu'il n'y paraît, même s'il reste dans le christianisme de vraies oppositions sur la justification, la réception et l'utilisation des images.

1. Pour la première tendance : Jacques ELLUL, *La Parole humiliée*, Seuil, 1981. Pour la seconde : Christoph SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Cerf, 1986.

1. Sortir de l'opposition trompeuse entre parole et image

Indiquons d'emblée certains éléments qui contribuent au déplacement de ces fronts traditionnels :

- Les Églises de la Réforme n'ont pas toutes la même approche des images. Il faut distinguer entre des Églises traditionnellement opposées aux images (réformées, méthodistes, baptistes), et d'autres beaucoup plus tolérantes, voire favorables à leur utilisation dans un parcours de foi (luthéranisme, anglicanisme).

← J. D. *Croix*, 2007, Papier plié, Collection particulière

- Même dans les Églises réformées, la tendance va actuellement dans le sens d'une réévaluation des images, à condition de bien les distinguer des idoles. Aux Pays-Bas, aux USA, en Corée du Sud, ce sont même ces Églises qui ont une approche la plus ouverte et créatrice du monde des images (art contemporain et médias).

- Les Églises chrétiennes traditionnellement favorables aux images (catholicisme, orthodoxie) font valoir à juste titre que leur utilisation des images a aussi un fondement christologique, donc biblique, et pas simplement historique.

- La théologie orientale de l'icône est une manière de fonder l'image en christianisme, mais ce n'est pas la seule et peut-être même, pour le christianisme occidental, pas la principale. Un autre front se dessine alors entre le christianisme occidental (protestant et catholique) et le christianisme oriental, à propos du statut accordé aux images modernes, non religieuses, qui ne s'inscrivent pas dans le cadre d'une théologie de l'icône.

L'image elle-même est une réalité en constante transformation.

- Par ailleurs l'image elle-même est une réalité en constante transformation. Celle désignée par l'Ancien Testament, l'idole biblique, n'a plus grand-chose à voir avec l'image médiatique, la photographie, pour ne pas parler de l'image numérique et virtuelle.

- On assiste parfois à un retournement complet : plusieurs aspects de l'art contemporain (art conceptuel, *Land art*, installations et performances) relèvent plus de l'action et de la parole que de l'image, tandis que certains mots sont des images (pictogrammes, signes, calligraphies) : l'écriture se visualise et l'image se dématérialise.

Une des manières d'approfondir notre approche de l'image serait de revisiter l'histoire des relations du christianisme aux images, en étudiant en particulier les deux crises iconoclastes qui ont divisé l'Orient (VIIe-VIIIe siècles), puis l'Occident (XVIe siècle). On pourrait écouter les défenseurs des images (Jean Damascène, Théodore Stoudite, Nicéphore, Thomas d'Aquin, partiellement Luther, Tillich) comme ceux qui les cri-

tiquent (Eusèbe, Tertullien, Augustin, Bernard de Clairvaux, Savonarole, Calvin, Barth). Ce n'est pas cette voie que je suivrai : d'une part, parce qu'elle nous ferait retomber dans l'opposition dénoncée plus haut, d'autre part, parce que tous ces théologiens pensent l'image en contexte chrétien et pré-moderne, et sont donc inopérants pour aborder la question des images *actuelles*. Et puis, trop souvent, ils *pensent* l'image, plus qu'ils ne la laissent parler.

Je propose plutôt de revisiter les sources bibliques, et montrer comment celles-ci ne condamnent pas l'image mais la libèrent, par la puissance de la Parole, la dénonciation des idoles, et la pensée d'un Dieu incarné et trinitaire. Mais à condition de préciser qu'il s'agit plus de *l'imaginaire* que de l'image, donc d'une donnée anthropologiquement fondamentale.

2. L'interdit biblique combat l'idole, non l'image

On a en général interprété l'interdit biblique de représenter Dieu (Ex 20, 4-5 = Dt 5, 8-9) comme un interdit des images, et même de toute forme spiritualité incluant le regard (Dt 4, 15-20). La lecture particulièrement stricte qu'a faite Calvin de cet interdit mosaïque a encouragé l'iconoclasme. L'exégèse récente nous invite toutefois à une lecture plus prudente : cet interdit est incontestablement fondamental, mais il concerne les idoles, non les images. Si l'on reconstruit la genèse de ce commandement, on s'aperçoit qu'il n'est qu'une sous-partie d'un commandement plus fondamental : l'interdiction d'avoir d'autres dieux que le seul Dieu d'Israël[2]. Sur ce point le catholicisme, Luther (mais aussi le judaïsme), qui découpent les commandements autrement, ont vu plus juste que Zwingli et Calvin[3].

Certes la Bible est globalement négative quand elle parle d'« images », mais ces images sont en général des idoles, c'est-à-dire des éléments matériels qui prétendent enfermer une parcelle de sacré, circonscrire un Dieu qui est au-delà de toute forme et de toute matière. L'interdit biblique de la représentation (de Dieu) est donc là non pour condamner de manière indifférenciée « les images », encore moins l'art, mais pour nous rappeler les limites éthiques à ne pas franchir dans notre utilisation des images. Cet interdit pourrait même fonder une possible pratique es-

2. Ex 20, 4 (Dt 5, 8) est un rajout postérieur, qui vient couper l'enchaînement entre les vv. 1 et 3 (vv. 6 et 8) qui interdit à la fois d'avoir d'autres Dieux et de les vénérer. L'interdit de l'image est donc compris comme une application particulière par rapport à un interdit premier, celui du polythéisme.

3. Cf. Jérôme COTTIN, *Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994, le chap. V : « Dieu : l'idole entre l'objet et l'idée » (pp. 91-122), et mon article en ligne : « L'interdit biblique du second commandement du décalogue » sur www.protestantismeetimages.com.

thétique de la foi : l'image peut signifier Dieu, indiquer les traces de sa présence, non le montrer ou lui assigner une place dans la matérialité du monde.

3. L'Écriture se déploie en figures narratives

Le lecteur attentif fera un autre constat, paradoxal : alors même que l'image plastique est très souvent dévalorisée dans la Bible, celle-ci se présente comme un ensemble de récits en images. Ces images – narratives s'entend – sont de différents types : une figure rhétorique, comme *la métaphore* ; un récit en images, comme *la parabole*. La parabole dans le Nouveau Testament, outre le fait qu'elle est un genre littéraire très utilisé par Jésus, est là pour nous faire comprendre un aspect touchant au Royaume de Dieu. Ce n'est pas simplement un récit pédagogique, qui doit nous faire comprendre avec des images et situations concrètes de la vie quotidienne, des réalités spirituelles difficiles à comprendre. Les paraboles sont là pour nous faire appréhender la réalité du Royaume, certes encore à venir, mais déjà présent, fût-ce de manière cachée.

L'Ancien Testament développe un imaginaire verbal considérable.

D'autres récits comme les *rêves* ou les *visions* mettent en avant des images. Les prophètes d'Israël ont certes dénoncé violemment les idoles (Jr 50, 2 ; Mi 17, 3), ils ont aussi perçu les limites du discours pour faire passer un message, et ont eu alors recours à des *actes symboliques* pour frapper l'imaginaire (en particulier chez Jérémie, Osée, Ezéchiel). L'Ancien Testament, malgré la méfiance qu'il a envers les images matérielles – et peut-être grâce à elle – développe un imaginaire verbal considérable. Là encore, il ne s'agit pas simplement de récits périphériques, mais de récits constitutifs de la foi d'Israël au Dieu de la Révélation.

Enfin, la Bible connaît un genre littéraire fondé sur une mise en récit d'images qui sont porteurs d'une révélation ou de la Révélation : *l'écriture apocalyptique. L'Apocalypse de Jean* (en grec « Révélation ») est une narration faite d'images, de symboles, de couleurs, d'objets, qui sont à fois des réinterprétations d'images et symboles antérieurs, et qui doivent à leur tour être interprétés, si l'on veut en saisir le sens pour aujourd'hui. Ces

images apparaîtront alors comme l'élément fondateur d'un combat militant où se joue la vérité du témoignage, dans un monde violent, en proie à deux forces antagonistes, le bien et le mal.

4. Le Christ rompt l'invisibilité absolue de Dieu

Avec le Christ, « image du Dieu invisible » (Col 1, 15 ; 2 Co 4, 4), nous avons l'un des arguments les plus anciens et les plus sérieux en faveur des images. Puisque Dieu lui-même, en s'incarnant en Jésus de Nazareth, s'est donné à voir, a choisi de rompre l'absolue invisibilité de sa personne, il est alors possible de montrer Dieu par le Christ. Certains textes bibliques vont dans ce sens, en particulier dans l'Évangile de Jean : « *Qui m'a vu a vu le Père* » (Jn 14, 9b ; aussi Jn 1, 14.18.34).

Ce fondement christologique de l'image – très utilisé dans la théologie de l'icône – n'est toutefois pas aussi évident qu'il y paraît au premier abord. Tout d'abord parce que celui que les disciples ont vu était certes bien l'envoyé de Dieu, mais il l'était d'abord en tant que prophète inspiré, héraut de la Bonne Nouvelle. Il n'est véritablement devenu le Christ – le fondement de la foi – qu'après le moment central de sa mort sur la croix puis de sa résurrection au jour de Pâques. Les deux moments fondateurs de notre relation au Christ opposent clairement le *voir* et le *croire* : sur la croix le spectacle d'un innocent torturé ne peut que nous empêcher de croire, tandis qu'à la résurrection il n'y a strictement rien à voir : la résurrection, c'est croire en la vérité d'une parole en l'absence de tout signe. Certes, quelques témoins ont bien vu le Ressuscité. Mais la réponse du Ressuscité au besoin de voir (et même de toucher) de Thomas est sans appel : « *Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru* » (Jn 20, 29). Idem en ce qui concerne les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 31), ou encore l'expérience de foi de Paul racontée par Luc (Ac 9, 7-8) : la foi suppose un renoncement au désir de voir. Ce qui fait dire à l'Apôtre des Nations : « *Nous cheminons par la foi, non par la vue* » (2 Co 5, 7 ; voir aussi 2 Co 4, 18), ou encore : « *La foi vient de l'écoute* » (Rm 10, 17).

La foi suppose un renoncement au désir de voir.

Quelle conclusion en tirer pour les images plastiques ? On ne saurait, sur la base des Écritures, établir une relation *directe*

entre le Christ et les images : si le Christ est bien l'image de Dieu, l'image plastique (l'icône) n'est pas l'image du Christ[4]. Une relation directe est problématique, et court le risque de faire ressurgir l'idole. Une relation indirecte est en revanche possible, puisque le Christ ressuscité nous a laissé des *signes*, traces de sa présence. Et l'image peut être l'un de ses signes. Un signe non sacramental, mais métaphorique.

4. La seule image du Christ, selon la Bible, c'est l'humain (Rm 8, 29 ; 1 Co 15, 49). En Christ, nous sommes rétablis comme image de Dieu. La médiation christologique est sur ce point incontournable.

5. Le Saint-Esprit propose une autre manière de voir

Dans un parcours biblique sur l'image, on a tendance à délaisser la troisième personne de la Trinité, l'Esprit Saint. Mais puisque nous avons – brièvement – confronté l'image à l'invisibilité du Père et la visibilité – limitée dans l'espace et le temps – du Fils, il nous faut aussi la confronter à l'Esprit. Et là, des surprises nous attendent. La Bible a une théologie de l'Esprit très développée – sous les deux formes de la *ruah* hébreu et du *pneuma* grec. Sans entrer dans la complexité d'une théologie biblique de l'Esprit, on peut dire qu'il est une force créatrice de potentialités multiples. L'Esprit est créateur, et donc aussi créateur de formes et de visions (Joël 3,1). Invisible, l'Esprit rend visible, fait voir (Lc 4,17). L'Esprit selon la Bible n'est pas d'abord une « personne » ou un « dogme », mais un acteur de transformation des humains dans leur monde. Il peut nous permettre de voir le monde autrement, non selon notre regard optique et calculateur, mais selon le regard intérieur de la foi, à l'image du regard que le Ressuscité porte sur le monde. L'Esprit Saint seul transforme le pain et vin en corps et sang de Jésus, le monde perdu en un monde transfiguré.

Certes il ne s'agit pas là d'images au sens plastique du terme. Mais il s'agit d'une revalorisation du regard, d'une transformation des personnes touchées par l'Esprit pour qu'elles puissent voir le monde différemment. Une expérience du regard est donc fondée spirituellement, et peut alors se déployer sur différents registres : liturgique et sacramental, éthique et esthétique. L'Esprit libère l'image du danger idolâtre, comme il libère le croyant de l'auto-enfermement sur son propre aveuglement.

6. L'image comme signe des réalités dernières

Une dernière réalité d'image est mise en récit dans la Bible : l'image comme signe du monde à venir. A présent nous voyons de manière déformée, incomplète, comme dans un miroir, mais plus tard, nous dit Paul évoquant le Royaume à venir, ce sera « face à face » (1 Co 13, 12). A chaque fois qu'il évoque le monde futur, le Royaume annoncé, l'homme de Tarse laisse entrevoir une réalité d'image, un monde nouveau et accompli où la Parole et l'Image se seront définitivement retrouvés (Rm 8, 18-25). Sa prédication – pourtant marquée par la priorité absolue de l'écoute sur la vue – s'ouvre à un dépassement du langage, incapable de cerner les réalités dernières, lesquelles sont marqués par l'accomplissement des corps glorieux (1 Co 15, 25-50).

A présent nous voyons de manière déformée, mais plus tard, ce sera « face à face » .

L'Apocalypse de Jean se termine sur cette réconciliation des paroles et des images (Ap 21-22) : paroles de consolation et vision d'un monde nouveau, transformé, transfiguré : l'architecture splendide de la Jérusalem céleste et la vision d'un monde nouveau pacifié ne sont pas que des décors : ce sont des éléments visuels qui participent au message du salut. La réconciliation entre la parole et l'image est totale et définitive[5].

5. D'où les magnifiques et très anciennes transcriptions iconographiques d'Ap 21-22 : Pierre PRIGENT, *La Jérusalem céleste*, Saint-Maurice (CH), éd. Saint-Augustin, 2003.

7. Conséquences pour les images actuelles

Quelles conséquences peut avoir cette découverte que les textes bibliques, s'ils condamnent très sévèrement l'idole, recèlent un potentiel iconique d'une incroyable diversité ?

Ainsi revisités et actualisés, ces textes et thèmes bibliques peuvent contribuer à une *libération* de l'image. Cette libération que l'on peut situer à trois niveaux :

- *Libération de l'image du risque de l'idole* : c'était le combat des prophètes bibliques. Le monde des images a changé, mais le risque de l'idole est toujours là : faire de l'objet une matérialisation du sacré ; penser que son salut puisse venir, non d'une parole qui libère, mais d'un objet que l'on adore. Il s'agit ici moins de l'image en tant que surface à deux dimensions, que

d'un objet, avec sa valeur matérielle. Or, justement, l'idole biblique dénoncée est un objet, souvent précieux, non un tableau regardé. On n'est pas dans une simple relation de regard, mais dans une manipulation magique d'objets, qui évacue la transcendance absolue du Dieu biblique. Les objets vénérés ont changé de forme et de fonction, mais leur envahissement dans la société contemporaine et dans la vie des individus est réel. Cette emprise de la marchandise sur l'humain est dénoncée par certains penseurs actuels[6], dont les paroles virulentes rappellent les prophètes bibliques.

6. Jean BAUDRILLARD, *Le système des objets*, Gallimard, 1968.

- *Libération de l'image de sa gangue cléricale.* Ce second aspect pourra paraître plus surprenant. La question est la suivante : Qu'en est-il des images contemporaines – non religieuses – qui nous délivrent quotidiennement des milliers de messages ? Peut-on articuler ces images actuelles à notre foi chrétienne et si oui, comment ?[7] Les textes bibliques, étudiés puis actualisés, peuvent nous aider à interpréter *aussi* un certain nombre d'images du monde contemporain, produites en milieu non ecclésial. On peut en faire facilement la démonstration avec le cinéma : les films sur Jésus ne disent en général pas grand-chose de l'Évangile en tant que Parole actuelle qui peut changer le monde et le cœur des humains ; tandis que de nombreux films non religieux (en apparence) mettent en image des thématiques qui pourraient être des actualisations du message du Salut : défense des rejetés de la société ; combat pour une société plus juste ; vision d'un monde touché par la Grâce ; Parole de libération au cœur des humains…

7. Cf. Jérôme COTTIN, *La mystique de l'art. Art et christianisme de 1900 à nos jours*, Cerf, à paraître.

Les images du patrimoine chrétien restent un trésor considérable. Mais elles relèvent précisément du patrimoine, en ce qu'elles témoignent d'une société révolue. Elles risquent de faire croire que la foi ne serait qu'un trésor du passé. Elles ne sauraient remplacer des images contemporaines qui peuvent être utiles en ce qu'elles sont un des lieux possibles d'actualisation de la Parole ou de confrontation avec elle. La Parole biblique doit nous inciter à produire d'autres images que celles portées par la tradition chrétienne.

- *Libération de l'image du pouvoir des médias* : L'image dominante, incontournable, omniprésente aujourd'hui, est l'image médiatique, présente sous différentes formes (TV, cinéma, vidéo, Internet). Or, comme l'a formulé de manière un peu ra-

dicale une spécialiste du monde des images, cette image peut tuer[8] : tuer la parole, tuer le regard, tuer le rapport à l'autre, et donc aussi tuer la Parole.

8. Cf. Marie-José MONDZAIN, *L'image peut-elle tuer?* Bayard, 2002.

L'un des points communs de ces images médiatiques est qu'elles ne sont finalement que des signes interchangeables qui se renvoient les uns aux autres, au service d'une industrie de surconsommation de ce que, faute de mieux, on appelle encore des images. Mais ces images ne signifient plus rien ; elles sont interchangeables les unes avec les autres. Elle ne sont que des accumulations de signes vidés de tout contenu, et qui ne font plus sens. Coupées de tout contexte, non relayées par un langage symbolique, elles sont au service du monde de l'apparence. La Parole est là pour nous rappeler l'ontologie de la parole humaine, quelle que soit la forme (médiatique) que prend cette parole.

L'image médiatique, peut tuer : tuer la parole, tuer le regard, tuer le rapport à l'autre.

On peut alors légitimement parler d'une *triple libération de l'image* par la Parole chrétienne fondée sur l'Écriture. Libération *éthique* : l'image comme témoignage de l'humain en tant que lui seul est image de Dieu. Libération *théologique* : l'image qui fait de la Parole autre chose qu'un moyen de communication, en ce qu'elle renvoie à un accomplissement. Enfin libération *esthétique* : une image qui parle aux sens et accueille l'humain comme une unité corporelle et spirituelle.

Jérôme COTTIN

Jean-Pierre LONGEAT

Dom Jean-Pierre LONGEAT est père abbé de l'Abbaye Saint-Martin de Ligugé. Il est l'auteur d'un livre d'entretiens intitulé *Paroles d'un moine en chemin* (Albin Michel, 2005, cf. L&V 273, p. 122).

Internet au monastère ?

La vie monastique est liée à l'idéal contemplatif. La contemplation, la *theoria* chez les grecs, envisage l'union à Dieu sous l'angle du voir. Voir Dieu est une expression synonyme de le connaître, d'être uni à lui. Il ne s'agit évidemment pas d'une vision directe et immédiate, mais plutôt d'un regard intérieur qui se laisse atteindre par une réalité infiniment autre que soi-même. L'idéal de contemplation passe cependant par des degrés : il y a une contemplation naturelle qui porte sur les objets créés dont on essaie de percevoir les causes profondes, et il y a aussi une contemplation divine qui permet, selon les Pères, de communier à la vie même de la Trinité. Tout au long de l'histoire, les moines se sont montrés sensibles à cette dimension de la « vision » et de sa représentation en images, soit pour s'en méfier, soit pour la rendre apte à être une expression de la foi tout autant qu'un support de la prière.

Il est vrai que, par définition, l'impact de l'image est considérable sur l'imagination, cette part de l'esprit à laquelle tout un chacun est confronté et que certains, et les moines tout spécialement, tentent de canaliser tant bien que mal. Comment les moines réagissent-ils donc à l'introduction dans leur univers de supports de communication comme la télévision ou l'Internet, sur la base même de leur rapport à l'image ?

Constats

On a noté parfois que l'écran présente comme un au-delà qui se laisse voir. Il s'y déroule toutes sortes d'actions réelles ou de fictions, souvent virtuelles, qui échappent au contrôle immédiat de l'esprit humain. Une personne à tendance « contemplative » peut facilement se laissait absorber par la magie de l'écran.

Il y a seulement vingt ans, beaucoup de monastères ne possédaient pas de télévision à demeure. On ne pouvait regarder qu'exceptionnellement les voyages du Pape à travers le monde ou tel grand débat politique en période électorale. Aujourd'hui, non seulement la télévision a trouvé une certaine place dans la vie des communautés, mais les moyens se sont diversifiés et ont démultiplié les possibilités de communication et de transmission. Ce sont

surtout les années 90 qui ont accéléré le mouvement. L'informatique y fit son entrée dans la vie des communautés, elle est maintenant devenue quasiment indispensable.

Le premier domaine dans lequel cette avancée de l'image au cœur de la vie monastique a eu des conséquences, est bien sûr l'habitation de l'espace et du temps. L'univers des moines et des moniales est marqué par la dimension de retrait, afin de ne pas être absorbé par la vie courante avec son flot de paroles et d'images justement. Le temps des moines, dont on disait autrefois que l'unité était le siècle, est désormais beaucoup plus accéléré. La tentation de fuite hors-clôture et d'une course après le temps pour accomplir le maximum d'opérations dans l'urgence, réelle ou imaginaire, est bel et bien présente dans les monastères.

On pourrait souligner deux aspects qui permettent de tirer profit d'un bon rapport à l'image dans l'espace et le temps selon l'idéal de la vie monastique.

- Le premier consiste à **établir avec l'image un rapport d'icône**. Certes, le mot est très en usage dans le vocabulaire informatique, mais ce n'est pas dans ce sens-là qu'il est utilisé ici. Le mot icône s'oppose à celui d'idole. En effet dans l'un et l'autre cas, nous sommes bien sur le registre de la vision mais le verbe *eiko* évoque la ressemblance, tandis que dans le second, *eido* désigne la vision directe. Dans le premier cas, il n'y a donc qu'une évocation libre, dans le second au contraire une représentation brute, réelle, incontestable, que l'on ne peut prendre qu'au pied de la lettre. La spiritualité chrétienne, et donc monastique, propose de développer la vision iconique. L'image est un passage à travers lequel on se rend disponible au mystère invisible.

Le vocabulaire de la capture, si présent dans le langage des médias (« rendre un public captif », « pratiquer la capture d'images »), ne peut être à l'ordre du jour dans une vie de moine et même tout simplement dans une vie d'homme libre. Il est frappant que des expressions désignant les acteurs de l'écran comme des idoles ou des stars du monde contemporain empruntent à cette dimension de vision directe d'un certain au-delà.

- Au contraire, pour les moines, il s'agit d'**utiliser l'image comme un tremplin de liberté**, afin de mieux percevoir la réalité profonde de toutes choses. Il y a là un critère de discernement tant pour le choix de ce qui est visionné que pour la manière de le considérer. Ainsi, loin de cultiver une culture de rêve où l'imaginaire serait le levier de l'évasion pour oublier les désagréments de la vie ordinaire, l'image peut être un moyen d'accès au fin fond du réel. A cet égard, certains cinéastes montrent qu'un tel propos n'est pas vain. Que l'on pense à des auteurs comme Tarkovski[1] pour s'en persuader. Mais aussi à des émissions comme Ushaïa ou de nombreux reportages en programme de jour, sur la Cinq ou plus tardivement sur d'autres chaînes. Le satellite et le câble élargissent encore le champ de travail. A

1. Andreï TARKOVSKI (1932-1986) est le réalisateur russe de *Andreï Roublev* (1966) et du *Sacrifice* (1986). Voir la présentation sur www.wikipedia.org (NdlR).

tel point que de telles propositions peuvent être considérées comme un matériau de travail au même titre que les livres d'une bibliothèque monastique. Les mêmes critères peuvent s'appliquer pour le Net. Loin de cultiver l'attrait pour une image reconstituée, témoin d'un virtuel illusoire, certaines propositions sont à même de fournir un lieu de pénétration du réel particulièrement exigeant.

Ainsi, l'espace et le temps que l'on habite deviennent d'autant plus présents dans ces composantes fondamentales. On ne le fuira pas, mais fort de la vision reçue, on l'habitera avec d'autant plus de sagesse et de force, qu'il soit heureux ou difficile.

Comportements

Le rapport à l'image peut permettre une ouverture vers les autres sans repli sur soi. En partageant ce que l'on voit, ce que l'on fait, ce que l'on comprend, ce que l'on aime, ce que l'on est, le risque d'enfermement est évité et la capacité de bonheur est plus à portée de main. Les catégories d'ouverture et de repli permettent de mieux préciser notre rapport à l'image. Des moyens concrets ont été mis en œuvre dans les monastères pour encourager cette approche.

On a pu souligner qu'un point majeur de vérification du rapport à l'image porte sur la qualité de la vie communautaire. Regarder ensemble une image accompagnée de paroles ne produit pas le même effet que de la visionner solitairement. Les moyens modernes donnent même une chance supplémentaire de rendre possible cette vision commune par grand écran interposé.

L'image est en mesure de devenir un lieu de découverte, d'étude parfois, d'émerveillement surtout, mais elle peut aussi enfermer dans une jouissance malsaine, dans un repli sur soi qui n'amène à rien. Il importe de rester toujours très attentif à alimenter la vie de la communauté par un partage de nos découvertes personnelles et par des propositions communes suscitant le débat ou le regard tourné dans une même direction.

Fort de ces deux critères de discernement, les monastères n'ont pas lieu de minimiser le rôle positif que peuvent avoir les nouveaux moyens de communication dans leur vie. Depuis la tablette et le stylet de saint Benoît, les moines ont toujours été considérés comme des transmetteurs de culture. Désormais, ils ont à leur disposition de nombreuses documentations, des encyclopédies, des versions bibliques dans toutes les langues, des concordances… La plupart des postes permettent aussi la lecture de CD-audio, CD-Rom ou de DVD. Généralement cependant les monastères utilisent pour de telles diffusions un appareil situé dans une salle de communauté. Ainsi, une programmation permet de temps à autres aux moines ou au moniales qui le désirent de visionner ensemble un reportage, une émission ou un film.

Il en va de même pour les consultations sur le Web : du matériel communautaire est disposé dans une salle commune du monastère. Certains postes de fonction cependant permettent la consultation libre sur Internet ainsi que le recours aux DVD et CD-Rom.

Fort du conseil de la Règle de saint Benoît demandant le silence de nuit après l'office de Complies, certaines communautés monastiques ont établi l'usage de ne plus utiliser les postes à partir d'une certaine heure le soir et jusqu'à une certaine heure le matin. Le temps passé chaque jour sur un ordinateur doit être limité. D'une part pour la santé de l'utilisateur, au-delà de deux heures, il est conseillé de faire une pause ; mais aussi pour que soit maintenu un bon équilibre de vie et une certaine cohérence du projet poursuivi, en l'occurrence la vocation monastique. Par ailleurs le temps virtuel n'est pas apprécié de la même manière que le temps de l'horloge. Il est donc plus facile de se laisser prendre au piège du temps qui file entre les doigts sans investir suffisamment le temps réel consciemment et qualitativement vécu. Enfin, l'importance du silence et du recueillement ne doit pas être perdu de vue : il y a des images encore plus bavardes que de longs discours, surtout lorsqu'on est un accroc du zapping. Le critère communautaire est à privilégier pour ce qui est de la lecture d'un DVD ou d'une émission télévisée.

Les moines et les moniales, tellement marqués par l'attrait de la contemplation, cherchent à utiliser l'image comme un levier. Qu'elle soit réaliste ou symbolique, elle peut permettre de traverser la matière pour atteindre l'invisible sans image et sans parole. Tout nouveau moyen de communication pose des questions inédites. Les moines n'ont pas été les derniers à utiliser avec sagesse ceux qui leur étaient donnés ou qu'ils ont eux-mêmes inventés. Il y a là un défi à relever pour le progrès d'une civilisation qui croule sous les moyens, mais qui a souvent du mal à les mettre en rapport avec des fins légitimement poursuivies.

Jean-Pierre LONGEAT


lumière

François BŒSPFLUG, dominicain, enseigne l'histoire des religions à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Il est l'auteur de divers livres et articles sur l'image religieuse, notamment *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers des images*, Bayard, 2006.

François BŒSPFLUG

Sens et non-sens des images au regard de la parole

Sur les relations entre la parole et l'image, on n'aura sans doute jamais fini de s'interroger. La tâche paraît interminable car, outre que c'est un vieux couple à l'histoire compliquée, chacune des deux notions, dans la plupart des langues européennes, est devenue à la fois englobante et polysémique. Celle d'image, en particulier, a dû absorber les multiples acceptions qui, dans les langues hébraïque et grecque, disposaient de tout un vocabulaire. Qui plus est, le mot image prend désormais en charge quantité de sens inédits, du seul fait des nouvelles technologies : images héliographique, photographique, filmique, télévisuelle, numérique, sans parler de nouvelles connotations relevant de la communication commerciale ou politique (construire l'image, vendre l'image d'une entreprise, d'un candidat, d'un parti) ou de développements juridiques récents, liés au « droit à l'image » ou « sur l'image »[1].

De son côté, la parole est sujette à une histoire, apparemment moins mouvementée mais peut-être aussi plus difficile à retracer, qui l'a soumise à d'importantes variations de statut - notre époque, par exemple, n'a pas tendance à magnifier la parole ni à lui concéder le même statut que dans les cultures orales. On voudrait tenter dans ce qui suit, sans ignorer ni privilégier l'histoire, de cerner sur un plan à la fois phénoménologique et anthropologique les différences irréductibles, les analogies et les interactions paisibles ou conflictuelles entre parole et image.

1. L. GERVEREAU (dir.), *Dictionnaire mondial des images*, Paris, 2006.

← *Majestas Domini* (avec l'empereur Conrad II et son épouse); Enluminure, Codex Aureus Escorialiensis Evangiles d'Henri III, 1043-1046, Biblioteca San Lorenzo, L'Escorial.

Pour le dire d'abord sans détour : l'image est irréductible à la parole et réciproquement. Ni parole, ni intention, ni concept, l'image à support matériel est une chose délimitée et structurée[2]. Mais on la regarde et il n'est pas faux de dire que, devant elle, « l'œil écoute » (Paul Claudel), comme s'il y avait, provenant de son silence, quelque parole à entendre. Ce paradoxe demande à être scruté.

2. Cf. la définition de Maurice DENIS : « se rappeler qu'un tableau, avant d'être un cheval de bataille, une femme nue ou une quelconque anecdote, est essentiellement une surface plane recouverte de couleurs en un certain ordre assemblées ».

1. Le silence des images

Les images ne parlent pas. L'hagiographie chrétienne comporte, il est vrai, de nombreux récits faisant parler des images, tel le Crucifix de Narbonne dont le Crucifié se plaignait d'être dévêtu (au VIe siècle), premier d'une longue chaîne de crucifix parlants. Mais nul n'est dupe : l'image n'est alors que le lieu occasionnel d'une voix dont elle n'est pas la source stable - dans le meilleur des cas, la voix est celle de la personne sainte représentée. La voix appartient aussi peu au règne de l'image que le miracle à l'ordre du monde. Une statue, fût-elle troublante de proximité, n'émet aucun son réel : tout au plus un son halluciné. Une bouche peinte ou sculptée reste aphone (cf. Ps 115 (113 B), 5), sauf stratagème du clergé par l'entremise de ces statues creuses d'où les prêtres, s'y cachant, proféraient des « oracles ». Le silence de l'image ordinaire[3] est celui de l'objet fait de main d'homme : ses limites physiques n'englobent pas un fragment de monde assez vaste pour faire entendre la rumeur de la vie et des éléments, comme le font une forêt, une montagne, une vallée, une ville.

3. Cette précision pour réserver le cas des images « achéiropoiètes », non faites de main d'homme (la Véronique, le Mandylion, le Saint-Suaire, etc.).

Pas plus qu'elles ne parlent, les images n'enseignent. Non que l'image ne puisse refléter une intention élaborée, véhiculer une « pensée figurative » (P. Francastel). Mais cette pensée, une fois transformée en image, n'est plus ni didactique ni assertorique, elle n'énonce pas, n'est susceptible ni de vérité ni de fausseté. Il arrive, mais c'est rare (ils ont en commun de s'en méfier), que les hérétiques s'expriment en des images ou soient portraiturés : l'on parle alors d'images hérétiques ; mais ce ne sont que des images d'hérétiques. Les images de Luther et de son épouse[4] ne sont pas plus luthériennes que celles de l'Abbé Pierre ou du pape ne sont catholiques. Chaque fois que pasteurs et théologiens ont condamné des images au motif qu'elles étaient porteuses de doc-

4. O. CHRISTIN, « Mort et mémoire : les portraits de réformateurs protestants au XVIe siècle », *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 55, 2005/4, p. 383-400.

trines erronées, l'enquête révèle que le grief portait à faux : ainsi pour l'Annonciation à homoncule ou la Vierge ouvrante[5]. Les rares images saisies par l'Inquisition ont été incriminées pour leurs légendes, non pour leurs formes, ni leurs couleurs et encore moins leur style[6]. En rigueur de termes, donc, il n'y a pas plus d'image hétérodoxe ou orthodoxe que d'architecture, de musique ou de danse hérétiques. La majorité des affaires d'image, en Occident, ont eu pour enjeu la décence, la convenance, la paix de la communauté, non la doctrine. Les caricatures blessent l'amour propre des croyants, non leur dogme.

5. Fr. BŒSPFLUG, « Die bildenden Künste und das Dogma. Einige Affären um Bilder zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert », in C. DOHMEN et T. STEINBERG, *...kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg, 1987, p. 149-166.



↑ *Vierge ouvrante*
Prusse occidentale
vers 1400
Bois (tilleul) polychrome
Musée de Cluny

6. V. CRESPO, « La actitud de la Inquisicion ante la iconografia religiosa. Tres ejemplos de su actuacion (1571-1665) », *Hispania sacra*, 31, 1978-1979, p. 285-322.

2. Spécificités de la parole et de l'image

L'image, le film, le jeu électronique sont présentés parfois comme interactifs. Mais « l'image interactive » est une fiction, un montage, un algorithme, un pieux mensonge à la mode. À la différence de la parole échangée, l'image se livre sans pouvoir s'adapter à ceux qui la regardent. Elle peut les rejoindre, les surprendre, les captiver, non s'adresser à eux. La parole vive, elle, ne se réduit jamais à la délivrance d'un contenu (« logophanie »), elle est quête et affirmation d'autrui (« hétérophanie »). « Toi », « vous », « tu es cet homme », « convertissez-vous et vous serez sauvés », « va et fais de même », ces interpellations et exhortations viennent à la parole en présence d'autrui. L'image n'a pas cette vertu. Elle n'est pas modifiée par qui la regarde comme la parole (vivante) l'est par qui l'écoute. Elle n'a pas de valeur allocutoire ni de pouvoir hétérophantique (celui de poser autrui[7]).

7. R. DUVAL, « Parole, expression, silence. Recherche sur la parole comme révélatrice d'autrui », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 60, 1976, p. 226-260.

L'ouverture d'une exposition de peinture peut constituer un événement, une image provoquer de vives controverses (certaines « œuvres d'art » ou images de pub ne tendent qu'à cela). Mais la discussion ne s'instaure qu'entre spectateurs : entre l'image et eux, il ne saurait y avoir un événement de parole comme il peut y en avoir au cours d'un enseignement ou d'une conférence, d'une manifestation de rue, d'une harangue publique. La parole ne cesse de se produire. L'image une fois produite demeure identique à elle-même, abstraction faite de la patine du temps. Elle ne devient pas, sauf à s'user, à jaunir, à se craqueler : il faut alors la restaurer. Au mieux, l'image dure et s'incruste, dans les musées ou les psychismes : *Imago manet*. Elle ne devient pas.

La différence entre image fixe et image cinétique, de ce point de vue, est bien moindre qu'entre image et parole. La parole est interactive, parce que son dire importe plus que son dit et le modifie. Dans *Le Tableau ou la vision de Dieu*, Nicolas de Cues s'étonne d'être suivi des yeux par le portrait, tout en observant que celui qui marche en sens inverse fait la même expérience; il y voit une parabole de la providence divine[8]. Il y a en effet quelque chose d'immuable et de présent dans une image, une apparence d'ubiquité. Mais si elle paraît nous suivre, elle ne se rapproche pas pour autant. La parole, en revanche, est un constant mouvement de proximisation vers autrui. Sa capacité prophétique de rupture est à la mesure de sa puissance de contact. Le soliloque aussi le révèle *a contrario*, comme le mutisme délibéré.

8. Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, Paris, 1986.

3. Image, texte, parole

L'image peut correspondre à un texte (on parle même d'images ou d'illustrations littérales) mais n'est pas l'équivalent d'un texte. Celui de saint Jérôme qui figure souvent en tête des manuscrits médiévaux des livres des évangiles, *Plures fuisse*, a parfois été considéré comme « la version textuelle » de la Majestas Domini[9], principale figure picturale de Dieu dans l'art carolingien, ottonien, roman. Mais c'est seulement une façon de dire. Aucune image, à strictement parler, n'a d'équivalent textuel; et aucun texte articulé ne peut-être remplacé valablement par une image.

9. A.-O. POILPRÉ, *Maiestas Domini. Une image de l'Église en Occident (v^e^-ixe siècle)*, Paris, 2005, p. 140. La « Maiestas Domini » figure les quatre Vivants de l'Apocalypse rassemblés autour du Christ. C'est l'une des premières iconographies dogmatiques élaborées en Occident après la paix de l'Église en 313. Cette représentation, destinée à devenir centrale au Moyen Âge, traduit une vision de l'Église terrestre à travers son modèle céleste.

Bien sûr, le texte aussi est pour les yeux et lui aussi est silencieux. Il est cependant ordonné à sa vocalisation. On sait que la lecture silencieuse est une acquisition tardive. Pendant des siècles, les lecteurs même cultivés (tel Augustin) ont lu à voix audible, fût-ce à voix basse, mais en remuant les lèvres. Le lecteur bibliophage d'aujourd'hui, si rôdé soit-il, entend encore l'amorce de murmure articulé que fait en lui la lecture d'un texte. Certains textes évoquent la musique de leur auteur : « vous lisant, je crois vous entendre ! » Encore faut-il, pour dire cela, avoir en mémoire l'empreinte, le *typos*, de la voix en question (la voix n'est pas objet de pure imagination). Il reste qu'un texte se prête à tout moment à sa proclamation, comme un texte de loi lors d'une session du parlement, un communiqué de presse à la

radio, la Bible durant la liturgie, un poème ou un évangile sur scène, un billet doux dans une alcôve.

L'image n'a pas ce lien constitutif à la parole parlée. On peut proclamer un texte, pas un tableau ou une sculpture. On prononce une conférence, on peut donner son et vie à une partition en la jouant, on ne peut pas prononcer une image ni la jouer : car l'image n'est assimilable ni à un texte écrit, ni à une partition musicale ni même à un scénario.

Aucune image, à strictement parler, n'a d'équivalent textuel.

4. La malléabilité sémantique de l'image

L'image est facile à truquer, il suffit pour cela d'un rien, en plus (les barbouilleurs de pub sont ici des experts de la prothèse assassine) ou en moins (par exemple quand disparaît l'attribut que devait arborer un dignitaire et que seul le geste demeure). Un gros nez sur un visage, une plume adventice plantée dans le chapeau, une fleur au fusil, un verre de vin dans une main qui bénit, et le tour est joué : de grave, l'image bascule dans le grotesque. Les tableaux à figures ne présentent aucune résistance quand on entreprend de les faire parler à sa guise, en ajoutant par exemple des mots dans la peinture, si possible impertinents. Le résultat est souvent voulu drôle, et parfois y parvient vraiment.

On peut faire dire de la sorte à peu près tout à une image. Le « neuvième art » en donne l'idée, c'est une véritable école du maniement des bulles parlantes. L'art abstrait est moins exposé, il est vrai, à ces détournements de sens – Rothko, Klein, Soulage sont à l'abri. Pour toutes les autres, ce qui passe pour être leur « sens » paraît bien fragile. Tout se passe comme s'il ne tenait qu'à un fil et se défaisait à coup sûr quand disparaissent les conditions de sa réception informée et/ou respectueuse.

L'on objectera que bien des écrits aussi sont insignifiants, les mots plats et les formules creuses, que telle parole est un robinet d'eau tiède, et qu'un texte aussi se peut truquer, par exemple un court texte extrait de son contexte, ou une phrase tronquée. La falsification n'a pas de limite. Il n'empêche que celle d'une image est beaucoup plus facile. Des plagiats textuels ont existé, mais il n'en est pas plus en notre siècle que dans les

siècle précédents, tandis que nous entrons dans l'ère des images qui mentent[10], enjolivées comme les jambes effilées des filles de pub. On ne s'avise pas assez de ce que les caricatures danoises de Mahomet, en particulier celle du Prophète avec la bombe dans le turban, sont susceptibles d'interprétations diverses voire carrément divergentes. Ce n'est pas l'image elle-même qui pourra départager les concurrentes… C'est parce que l'image est pour ainsi dire une structure molle qu'elle est aussi facile à instrumentaliser, politiquement parlant[11].

10. L. GERVEREAU, *Les images qui mentent. Histoire du visuel au XXe siècle*, Paris, 2000.

11. Fr. BŒSPFLUG, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, 2006.

5. Un primat de la parole ?

Dans la transmission du sens, l'image et la parole n'ont ni la même fonction ni la même importance. La parole prime. L'image peut venir en renfort, mais elle est précédée. Les expériences d'image sans parole, ou privée de la parole qui va avec, méritent d'être ici méditées. Si l'on baisse le son d'une émission de télévision ou d'une projection de film jusqu'à le rendre inaudible, l'image devient insignifiante, sauf peut-être pour un sourd habitué à lire sur les lèvres ou pour le cinéphile connaissant le film par cœur. Même le cinéma muet avait besoin de textes intercalaires.

L'image peut recevoir bien des sens et susciter quantité d'interprétations, mais elle ne se suffit pas à elle-même comme la parole le peut, du point de vue du passage du sens. Le contenu d'une conversation gagne peu à être filmé et ne perd quasiment rien dans sa retransmission radiophonique. La vue du speaker du journal de 20 h à la télé n'ajoute pas grand chose à l'information du jour. Le spectacle des bombes qui explosent et des corps ensanglantés non plus. Certaines chaînes l'ont compris.

Soit encore le visage d'un être aimé qui vient de mourir (d'une mort qui ne l'a pas défiguré). Il est parfois si semblable à celui que l'on a connu que la mort paraît irréelle : « il n'est pas mort, il dort ! » (cf. Mc 5, 39). Le corps n'a-t-il pas tressailli sous le drap ? L'œil fraternel supporte mal l'irréversible, il accueillerait volontiers un démenti. Mais il y a l'oreille, plus difficile à égarer : c'est elle qui constate que le défunt est rentré dans le silence, devenu incapable de toute parole, transformé en son visage figé, son image, son masque mortuaire. Combien d'images

proviennent de l'art funéraire ? Combien d'instantanés photographiques sont des souvenirs pieux en puissance ? *Verba fluant, imago manet*, l'opposition peut s'entendre non tant comme celle du fugitif au permanent, mais du flux vital à la fixité mortuaire. En même temps, l'image, qui est composition, est riposte à la décomposition. Mais elle ne peut pas redonner voix aux morts.

6. Une suprématie de l'image en matière de persuasion ?

La rhétorique classique fournit ses quartiers de noblesse à une comparaison défavorable à la parole : « ce qu'on sème par l'oreille agit beaucoup plus lentement sur les âmes que ce que l'on place sous les yeux des fidèles »[12]. Ainsi donc, l'image l'emporterait sur la parole en intensité (ou rapidité de pénétration) et en quantité (elle agit sur « une infinité de personnes »). Cet argument de poète (ou de sophiste) a trouvé un large écho parmi les hommes de pouvoir, ecclésiastiques et politiques (les militaires, curieusement, en restent au commandement verbal). Seuls des hommes préoccupés de rendement, fût-ce au nom du plus haut service, peuvent adopter un tel point de vue, celui de l'efficacité du visible, réputée tellement plus grande que celle de l'audible.

La ténacité avec laquelle l'Eglise, depuis le IVe siècle, entend tenir sa place dans la production et la circulation des images, jusqu'à celles de l'art d'avant-garde, est affaire de pouvoir autant que de sollicitude pastorale et de pédagogie de masse[13]. De l'éloge appuyé de l'efficacité des images risque de découler une moindre estime de la parole, de la lecture et de l'écoute des mots. Parmi les « chargés de communication », l'homme de la parole, le simple conférencier ou prédicateur qui ne compte que sur ses mots, fait parfois figure d'acteur dépassé et de vaincu d'avance, même quand ses mots sont poncés, érudits, sincères et pétillants d'esprit. Le langage d'image est désormais crédité d'une capacité inégalable d'expression et de transmission des convictions croyantes. Au *fides ex auditu* (Rm 10, 17) semble avoir succédé un régime de communication qui postule plutôt : *fides ex visu*. Mais s'agit-il encore de *fides*, dans ces conditions ? Voir Naples et mourir ? Assister aux JMJ et croire ? Le ralliement

12. *Segnius irritant animos demissa per aurem/ Quam quae sunt oculis subjecta fidelibus* (Horace, *Ad Pisones*) ; voir V. GRUMEL, *DthC*, VII/1, 1922, col. 800 ; sur le succès de ce topos dans les *De Imaginibus*, Fr. BŒSPFLUG, *Dieu dans l'art*, Paris, 1984, p. 263-268 (266).

13. M.-J. MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996, sp. p. 189 s. (« Espace iconique et territoire à gouverner ») ; R. DEBRAY, *L'Etat séducteur. Les révolutions médiologiques du pouvoir*, Paris, 1993, *passim* et p. 12 : « Quiconque transmet des signes se mêle de gouverner ; quiconque gouverne se mêle de transmissions ».

sous hypnose, est-ce encore une démarche de foi ? Il est vrai que participer est plus qu'assister…

Il arrive que la guerre économique, dans les sociétés modernes, stimule le verbe : nous songeons à la formule lapidaire que chérit la publicité et au jeu de mots qui est la loi de tant de gros titres des unes dans la presse. Mais elle entraîne le plus souvent une hyper-valorisation de l'image du type coup-de-poing dans l'estomac (rhétorique, cette fois) et un désenchantement à l'égard du discours articulé, de la parole-sans-image avançant vaille que vaille au rythme de la pensée, avec ses complexités, nuances et hésitations. Rien ne vaut, croit-on, le « choc des photos » (Paris-Match). Oublié, le poids des mots. Les magiciens de la parole (Michel Serres), qui savent en faire un régal, une sorte de ballet voire de caresse sémantique, se font rares. Prolifèrent les discours « secs » et la langue de bois, qui lassent vite.

Cela a-t-il encore du sens, pour un auteur, de polir des mots pour commenter des œuvres d'art, alors que bien des éditeurs sont convaincus, non sans raison, que les livres d'art, en bons *coffee table books*, sont achetés d'abord pour leurs reproductions, quel que soit le texte en regard ? Cela a-t-il encore du sens, lorsqu'on est prédicateur, de passer une journée voire plus à fignoler les deux feuillets de son homélie de dix minutes ? Un penseur réformé, Jacques Ellul, a su exprimer, sur un ton de révolte quasi prophétique, cette impression d'humiliation de la parole par le triomphe de l'image[14].

14. J. ELLUL, *La parole humiliée*, Paris, 1981 (en particulier son ch. 5 : « Le conflit religieux de l'image et la parole »). Parmi les multiples ouvrages d'Ellul, signalons ceux qui portent sur l'invasion technologique et les techniques de propagande (*Propagandes*, Paris, 1962,; *Histoire de la propagande*, « Que sais-je », n° 1271 ; « Témoignage et société technicienne », dans E. CASTELLI (éd.), *Le Témoignage*, Paris, 1972, p. 441-456, qui mène la vie dure au lieu commun qui voit dans les mass-media un moyen providentiel pour le témoignage chrétien ; P. TROUDE-CHASTENET (dir.), *La Propagande. Communication et propagande*, Paris, 2006.

7. Théories de l'équivalence et théories de l'opposition

L'idée que l'image tient un « discours », qu'elle est susceptible d'émouvoir, de remémorer et d'enseigner, a fait néanmoins son chemin, déjà dans le paléochristianisme. Les Pères de l'Église, notamment les Grecs, n'ont pas tardé à la faire leur[15]. En Occident, l'approche didactique de l'art religieux a trouvé son chantre autorisé en Grégoire le Grand (pape de 590 à 604), qui a fait valoir, contre ceux qui voulaient les faire disparaître, que les images religieuses, à condition qu'on ne les adore pas, étaient utiles à ceux qui n'avaient pas accès à la lecture de la Bible. De là est née une formule qui tient de l'oxymore et af-

15. G. LANGE, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Munich, 1967 ; 2e éd., Paderborn, 1999.

firme de l'image qu'elle est *muta praedicatio*, une prédication muette.

Très conforme à la pensée des iconodules[16], cette équivalence d'origine inconnue[17] a supplanté l'opinion des Pères qui avaient souligné au contraire les limites du pouvoir de l'image : « l'évêque d'Hippone, au rebours de certains de ses contemporains, refusa toujours d'admettre que l'art figuré pouvait se faire exégèse ou prédication.[18] » En sens inverse, les iconodules parlaient volontiers de l'image comme d'une exégèse, allant jusqu'à vanter la supériorité de l'image sur le texte. Et même si cette comparaison a été remise en question par certains théologiens carolingiens[19], elle a tenu lieu en Occident, au moins tacitement, de légitimation du fantastique développement des images chrétiennes durant tout le Moyen Âge. Si bien que l'on a pu soutenir que les peintres et les prédicateurs du Quattrocento, par exemple, auraient été les « répétiteurs » les uns des autres, dans un climat d'harmonie préétablie[20] : le peintre, en d'autres termes, ne disait pas autre chose que le prédicateur, il le disait autrement. Il est permis de nourrir des doutes. A l'examen, les rapports entre l'image et la prédication, dans l'histoire du christianisme médiéval en général, apparaissent des plus ténus[21].

La relation parole/image a connu ensuite, au siècle des Réformes, une évolution brutale. C'est au XVIe siècle, en effet, que leur lien, fait jusqu'alors d'entraide sans trop de confusion, devient chez les protestants une tension plus ou moins radicale et chez les catholiques, par réaction, une quasi équivalence. Une « Église de la Parole » sera désormais opposée à une « Église des Sacrements », des reliques et des images ; et par voie de conséquence, une prédication par la parole seule *(Sola Scriptura, verbum solum)*, à une autre qui recourt indistinctement aux images et aux mots, du moins en théorie.

Cette opposition appelle elle aussi des nuances. Luther fut ouvert à la fois en théorie et en pratique à l'idée d'une visualisation du dogme[22] et favorisa l'illustration de la Bible. Le paradoxe où s'installe alors la théorie catholique est moins souvent relevé : d'un côté, elle a tendance à gommer les différences entre la parole prêchée (« icône verbale », ou « portrait d'oreille », métaphore fréquente sous la plume du P. Richeome, s.j.), et l'image, « prédication pour les yeux » (manière plus tradition-

16. P. BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du* Commentaire sur Josué, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2002, p. 211.

17. H. GOUGAUD, « Muta praedicatio », *Revue Bénédictine*, 42, 1930, p. 168-171, se contente de fournir une liste de citations.

18. P. BOULHOL, p. 210, qui renvoie en note (n. 83), entre autres, à Augustin, Tract. In Ioh. XXIV, 2 (CCSL 36, p. 245, 16-26).

19. Elle est tacitement repoussée par Theodulf dans les *Libri carolini*.

20. M. BAXANDALL, *L'œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, tr. fr., Paris, 1985, sp. p. 77.

21. L'effort des pasteurs, notamment à partir du XIIIe siècle, pour inculquer le Credo à leurs ouailles et le leur apprendre par cœur n'a pas son équivalent en peinture.

22. H. von HINTZENSTERN, *Die Bilderpredigt des Gothaer Tafelaltars*, Berlin, 1964; M. STIRM, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Heidelberg, 1977; J. WIRTH, « Le dogme en images : Luther et l'iconographie », *Revue de l'art*, 52, 1981, 9-21 ; J. COTTIN, *Le Regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, 1994.

nelle de désigner sa valeur kérygmatique, qui fait de l'artiste un « prédicateur muet[23] ») ; de l'autre, elle paraît incapable de faire sa place, en pratique comme en théorie, à l'image visuelle dans la prédication[24], sauf provisoirement en pays de mission[25].

8. L'image est-elle en mesure de prêcher ?

L'usage chrétien des images a longtemps reposé sur une double conviction : l'essentiel du message de l'Évangile *peut* se dire en images et il *doit* l'être. Reçue en Occident comme en Orient, cette perception de l'image a conduit ici et là, en dépit de nettes différences d'accent, à la créditer d'une certaine capacité d'évangéliser : elle serait, croit-on, comme un kérygme visuel à côté du kérygme verbal (parlé ou écrit), une catéchèse par les yeux et une Bible pour les non-lisants. Bref, l'image prêcherait, à sa façon. On ira jusqu'à dire, non seulement que l'icône et l'évangile communiquent la même vérité, mais aussi que l'icône est un équivalent du message évangélique, voire que l'icône est dans l'Église beaucoup plus importante que l'homélie : *abominabile auditu*. Il y a là une inflation irrecevable du point de vue ecclésiologique. La théologie la plus iconodule ne saurait faire fi de la structure des ministères. Or, même dans l'Église orthodoxe, l'iconographe n'est pas un ministre ordonné. L'Église est concevable sans eux, elle ne l'est pas sans ministres de la parole. Jamais l'Église ne s'est déchargée sur les images de la tâche d'enseigner aux illettrés « ce qu'il faut adorer » : c'est à la prédication que cela incombe principalement.

Pour une bonne raison. L'image n'est pas en mesure de prêcher[26]. Elle ne suffirait pas à la tâche. « Parlant » aux yeux, elle peut les ouvrir à un autre regard, qui porte loin, et assurer cette forme de *praeparatio evangelica*. Mais l'attestation n'est pas de son ressort, parce qu'elle n'est pas capable de témoignage, et encore moins de martyre. En 1920, on brûla sur la Place Rouge à Moscou une effigie de Dieu le Père : nul ne songea à parler d'un martyre à propos de cette mascarade d'apostasie collective. On trouve encore, au nombre des curiosités de la littérature hagiographique, des images qui, battues et maltraitées, se mettent à saigner ou à pleurer des larmes. Comme le témoin est exposé sans défense à ses persécuteurs, l'image court le risque d'être détruite par des vandales, lacérée par des forcenés, vandalisée

23. G. SCAVIZZI, « La controversia sull'arte sacra nel secolo XVI », *Cristianesimo nella storia*, XIV/3, 1993, p. 569-593.

24. P. RICHEOME, *Trois discours pour la religion catholique : des miracles, des saints et des images*, de 1598. Un François de Sales peut parler de manière fort construite de la prédication sans évoquer l'image peinte, ne fût-ce qu'en quelques mots : Lettre CCXXIX, du 5 octobre 1604, à Mgr A. Frémyot, archevêque de Bourges, in *Oeuvres*, éd. complète, t. XII, Annecy, 1902, p. 299-325.

25. Fr. LECERCLE, *Le signe et la relique. Les théologies de l'image à la Renaissance*, thèse d'Etat inédite, Montpellier, 1987, sp. p. 383 et suiv. (« La prédication iconique », où est analysée la « figure idéale » que devient dans la *Rhétorique chrétienne* de Didacus Vales, 1579, la prédication missionnaire auprès des Indiens du Mexique, « à l'aide de tentures où sont tissés les principaux points de la foi chrétienne, comme le Symbole des Apôtres, le Décalogue, les sept péchés mortels, etc. » ; Fr. BŒSPFLUG, « L'art d'inspiration chrétienne hors d'Europe (XVIe-XXe siècle) », dans R. Hoeps (dir.), Handbuch der Bildtheologie, Münster, t. 1, 2006, p. 100.

26. *Prédication et image*, numéro spécial de la revue *Cristianesimo nella Storia*, Bologne, t. XIV/3, 1993 ; M. HAUSMANN, « Kann Kunst verkündigen ? », dans W. REUTER, *...und bis ans Ende der Welt. Beiträge zur Evangelisation. Eine Festschrift zum 60. Geburtstag von Gerhard Bergmann*, Neuhausen-Stuttgart, 1974, p. 211-215.

par des maniaques de la défiguration. Leur folie éclate, comme lors des agressions dont furent victimes la Vierge de Czestokowa ou la Pietà de Michel Ange. Toutefois l'Église n'a jamais inscrit de telles images au nombre des saints martyrs. Decaux peut se porter partie civile contre le collectif des « déboulonneurs de pub » et leurs agissements, mais sa protestation devant les tribunaux ne passera jamais pour une action humanitaire.

Il reste vrai que l'image, dans l'Église, à condition de remplir certaines conditions, peut avoir vocation à tenir la seconde voix. Son rôle y est alors de soutenir et de confirmer par ses moyens propres, avec son éloquence à elle, si l'on veut, la prédication du salut. Le Horos (ou décision) du concile de Nicée II, qui mit fin à la partie théorique de la crise iconoclaste en 787, dit d'elle qu'elle est capable de s'harmoniser *(sunadousa)* avec la première et de venir en renfort, non de s'y égaler ou de s'y substituer. Mais c'est la première voix, la parole de l'apôtre, qui fait la mélodie principale. L'image ne sera jamais qu'un contre-chant. Sa fonction est d'ordre diaconal. Seule la parole vive peut prendre en charge l'actualisation de la Parole de Dieu. L'image et le texte accompagneront, dans le meilleur des cas, cette mission prophétique de la parole, par laquelle le *In illo tempore* de l'action de Dieu prend place dans le présent, *hic et nunc*, et le juge, l'illumine, en fait le temps du salut, lui redonne son dynamisme eschatologique.

Cette distinction des rôles n'ayant pas toujours été respectée, il est arrivé que l'image, surtout quand il s'agissait d'un chef-d'œuvre réputé, devienne suspecte de concurrence déloyale envers la liturgie et ses acteurs. Des pasteurs ont ainsi pu voir en elle un ferment de « divertissement » nuisible au bon déroulement des célébrations. Leur inquiétude affleure aussi bien chez certains spécialistes catholiques[27] que chez un théologien réformé comme Karl Barth demandant que les images ne soient pas admises dans les lieux de culte, afin qu'elles n'« entrent pas en concurrence avec le service de la prédication[28] ». On la trouve aussi exprimée par des artistes, tel Le Corbusier déclarant aux dominicains au sujet de leur futur couvent de La Tourette : « Il n'y aura pas de distraction possible par les images[29] ». Les seuls bons fidèles seraient-ils ceux qui participent au culte les yeux fermés, sauf à l'élévation, ou durant le prône ?

27. A.G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Paris, 1961 et 1984, p. 168-9 ; Fr. BŒSPFLUG, « Retable et autel : alliance ou concurrence ? », *La Maison-Dieu*, 243, 2005/3, p. 107-132.

28. K. BARTH, *Dogmatique* IV/3 (vol. 25), 1974, p. 211, cité par J. Cottin, p. 158.v

29. Fr. BŒSPFLUG, « Un point de vue sur La Tourette », dans T. Paquot (éd.), *Les passions de Le Corbusier*, Paris, 1989, p. 129-138.

9. La télévision et « les images catholiques »

S'agissant de télévision, une comparaison devrait être menée entre les diverses pratiques, selon les clivages confessionnels, ou selon les sacrements télévisés[30]. Faute de pouvoir renvoyer à un travail approfondi[31], on se contente de quelques notations touchant la messe télévisée, à partir du cas français. L'émission « Le Jour du Seigneur » diffuse en direct, chaque dimanche, la messe au complet, telle qu'elle est célébrée par une assemblée locale, et non plus en studio, comme ce fut d'abord le cas. C'est la doyenne des retransmissions télévisées de l'eucharistie : elle remonte à Noël 1948 (les Belges ont attendu la leur jusqu'en 1952, et les Allemands jusqu'en 1962). Depuis sa création, l'émission n'a que rarement fait l'objet d'une contestation de principe et elle est aujourd'hui considérée comme un acquis quasi tabou, qu'on ne remet pas en question.

L'opposition d'un K. Rahner ou d'un R. Guardini, au nom de la discipline de l'arcane[32] (il ne convient pas de montrer les « saints mystères » à d'autres qu'aux baptisés présents en corps propre) et d'une anthropologie qui excluait *a priori* toute idée de « téléparticipation », n'a pas fait école et semble oubliée[33]. L'argument « charitable » de la messe rendue accessible à toutes les personnes ayant une mobilité réduite se veut sans réplique et passe pour irréfutable, au mépris d'une autre forme d'accessibilité, relevant de l'ordre des diacres. Pourtant, comme le dit sans ménagement un théologien comme Jean-Baptiste Metz, le problème de fond est loin d'être réglé, même si cette pratique privée de véritable légitimité théorique s'est imposée[34].

Faute de mieux, la plupart des acteurs et utilisateurs de ces émissions postulent qu'il y aurait une sorte de congruence entre les sacrements et autres rites de l'Église (les processions, les célébrations-spectacles sur stades, aéroports ou hippodromes) et les images, dans la mesure où tout rite est un signe symbolique ou plutôt un geste dont la *vis significandi* fait toujours image ; *a fortiori* l'assemblée eucharistique, en tant que rassemblement signifiant et signe sacramentel, ferait doublement image[35]. Cette conviction tient lieu chez les catholiques, tant bien que mal, de fondement improvisé.

30. D'autres « prédications télévisuelles » sont typiques d'une pratique des médias que seuls osent les catholiques, tel le pardon télévisé de Jean-Paul II à Ali Aqça. Un K. Rahner avait formellement désapprouvé à l'avance toute transmission visuelle d'une démarche de réconciliation sacramentelle.

31. Signalons cependant H. SCHUSTER, K. HOFFMANN, « Proclamation de la Parole et mass-media. Préliminaires à une recherche encore inexistante », *Concilium*, 33, 1968, p. 147-156 ; pour comparaison, L. WALTERMANN, « Les 'micros' de la radio-diffusion sont-ils assimilables à la chaire de nos églises ? », *Concilium*, 33, 1968, p. 93-106.

32. K. RAHNER, « Messe und Fernsehen », *Sendung und Gnade*, Innsbrück/Vienne/Munich, 1959, p. 187-200, contestait que l'on pût argumenter à partir des handicapés et des vieillards rejoints par la télévision (par ex. p. 199).

33. Sauf aux Pays-Bas : voir H. SCHAEFFER, « La célébration eucharistique à la télévision : réflexions sur une pratique », *Concilium*, 172, 1982, p. 77-87.

34. J.-B. METZ, « Le piège électronique. Réflexions théologiques sur le culte religieux à la télévision », *Concilium* 250, 1993, 75-80.

35. H. SCHAEFFER, p. 83, fait appel à la théologie thomiste (Summa Theologiae, III[a], q. 60) du sacrement comme *signum rememorativum, demonstrativum et pronosticum*.

Les orthodoxes, eux, n'en veulent pas, ils ne laissent pas pénétrer la caméra derrière l'iconostase. Ils se réclament, entre autres arguments dissuasifs, de la conception eucharistique des Byzantins, foncièrement hostile, depuis la Crise iconoclaste, à l'idée que l'eucharistie serait un symbole à contempler et faisant image, si peu que ce soit : « pour eux, l'eucharistie demeure toujours essentiellement un mystère qui doit être reçu sous forme de nourriture et de boisson, et ne pas être "vu" par des yeux "physiques". Les éléments restent cachés, sauf pendant les prières de la consécration et durant la communion. Et contrairement à la piété médiévale occidentale, ils ne sont jamais "vénérés" en dehors du cadre de la liturgie eucharistique. L'eucharistie ne peut rien révéler à la vue, elle n'est que le pain céleste. Les yeux disposent d'un autre moyen de révélation : les icônes.[36] »

36. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris, 1975, p. 271.

10. Parler les images ?

L'image est silencieuse, mais elle articule des signifiants, elle aussi, lors même qu'elle est abstraite. Les lignes et les couleurs, le rythme, les proportions, le grain de l'image, son schéma de composition et ses motifs composent un tout susceptible de créer du sens, ou plutôt des sens, mieux encore des incitations variées en vue d'une gerbe de sens à composer : l'image est ouverte à de multiples lectures, sur plusieurs niveaux. Connaître l'œuvre entier d'un peintre ne suffit pas à garantir le sens de ses peintures : les lectures de Jérôme Bosch se succèdent, aucune ne s'impose, pas même la plus récente[37] (« Bosch limpide » ? Mon œil !). L'image est plurivoque par construction, sa polysémie luxuriante est l'envers de son silence. Même quand elle comporte une légende – *sic legenda est imago* –, celle-ci n'interdit pas d'autres légendes.

37. L. SILBER, *Bosch*, trad. fr., Paris, 2006.

Le silence de l'image révèle peut-être l'attente d'une parole qui la parle, l'interprète, la pense. De nombreux artistes disqualifient d'avance tout discours qui sera tenu sur leur œuvre. La fausse pudeur n'y est sans doute pas pour rien. Sans doute aussi sont-ils échaudés par le vain bavardage ou veulent-ils se prémunir contre le risque de réduction de leur création à une intention, à la traduction d'une idée. On comprend qu'ils puissent recommander de se taire et de regarder. Mais faut-il leur obéir ? L'art a aussi besoin de mots justes. Il s'étiolerait sans eux.

La description des œuvres d'art est possible voire indispensable. Elle est elle-même tout un art.

Certes, l'œuvre d'art n'est pas tout à fait dans la situation de la musique, qui n'existe pas tant que la partition n'est pas interprétée par chanteurs ou instrumentistes. Et pourtant ! Ce rapprochement a sa valeur. Il est fallacieux, à l'inverse, de répéter que la peinture se suffit à elle-même, qu'elle est *interpres sui*, que tout projet de commentaire est présomptueux, désespéré ou superflu. Le langage des mots n'en demeure pas moins le système de signes le plus complexe qui soit. Il est imparfait, mais les humains n'ont pas mieux. Donner d'une peinture une analyse détaillée, passée le cas échéant par l'épreuve du labyrinthe des études savantes, c'est la tâche qui incombe aux historiens de l'art, aux théologiens iconographes et à tous les curieux aux yeux aigus qui ne se satisfont pas de dichotomies paresseuses.

Il est mensonger d'encourager à croire que, devant les images, le mieux serait de se taire, et de « laisser parler les œuvres », comme si les œuvres parlaient, et comme si l'œil était vierge. Les œuvres ne parlent pas. Elles montrent, s'offrent, donnent à voir, à ressentir, à se réjouir, à penser. Elles attendent d'être regardees attentivement, bien sûr, mais aussi d'être parlées, commentées, interprétées, chantées, dansées (pourquoi pas ?). Quant à l'œil, loin d'être pure réceptivité, il est conditionné par les pré-acquis et encombré de filtres, il doit apprendre, pour voir vraiment ce qu'il voit, non ce qu'il sait mais ce qu'il voit, à se défaire des nombreux préjugés qui l'encombrent. L'image et la parole, de ce point de vue, ont besoin l'une de l'autre.

Les œuvres attendent d'être parlées, commentées, interprétées, chantées, dansées.

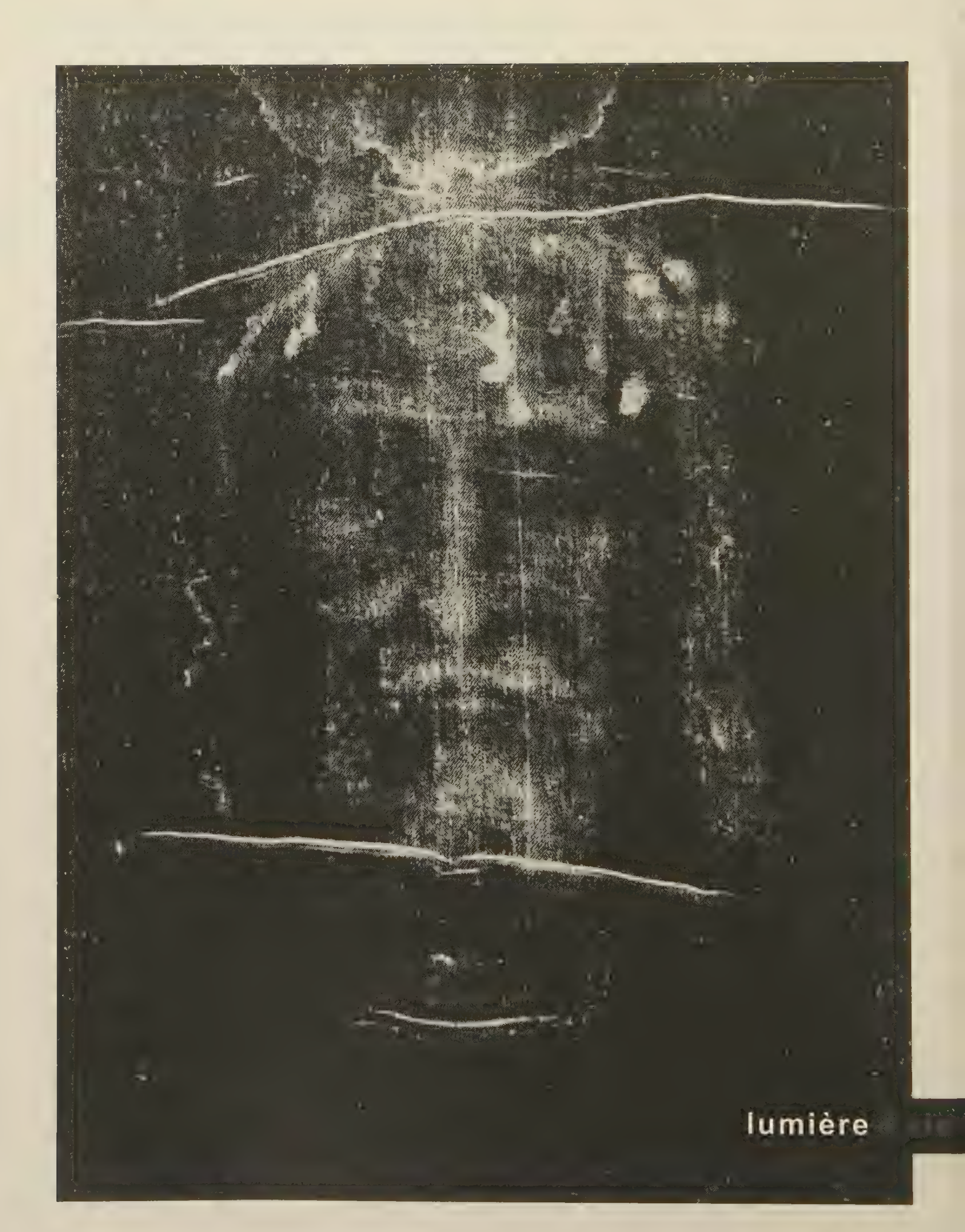
Conclusion

Entre l'image et la parole, il n'y a ni équivalence ni harmonie préétablie, mais il est possible, époque après époque, d'établir une relation contrôlée, servant à la sauvegarde l'une de l'autre. L'image, de nos jours, peut protéger la parole de la sécheresse, de l'abstraction, de la désincarnation. La prédication aussi peut s'aider de l'image. Elle peut s'en passer, gagne parfois à s'en passer. Mais il lui est bon d'avoir auprès d'elle sa seconde

voix, qui donne chair, beauté et vision à ce qui est annoncé. De son côté, la parole défend l'image contre-elle même, contient sa tendance à oublier tout ce qui n'est pas elle et à se prendre pour « une fin sans fin » (E. Kant). Et la parole doit aussi se défendre de l'image, souvent portée à éliminer le témoin (ou son témoignage : « oui au chanteur, non à la chanson ! »).

Entre manifestation et proclamation, en définitive, la tension apparaît constructive, comme entre les deux pentes d'un toit. Si la tension se relâche, le toit s'écroule. Longtemps l'image fut au service de la prédication *(imago ancilla praedicationis)*. La servante était belle, et point très malheureuse, apparemment. Ce temps est révolu. La situation est inverse, aujourd'hui : la parole est souvent le marchepied de l'image. Et cela ne lui profite pas : elle s'enlaidit. Le silence constitutif de l'image peut sauver la parole de la perdition. La servante pourrait devenir pour un temps instructrice. L'image fixe, notamment dans l'enseignement, pourrait contribuer à éduquer la parole et à lui apprendre à écouter le silence, à se concentrer et à dire ce qu'elle a à dire, en choisissant les mots pour le dire comme le peintre ses couleurs. *Utinam.*

François BŒSPFLUG


lumière

Jean-Etienne LONG

Jean-Etienne LONG est dominicain et rédacteur de la revue Lumière & Vie.

D'un bon et d'un mauvais usage du Saint-Suaire

Parler de « Saint-Suaire », c'est d'emblée dire une sorte de conviction sur le linceul de Turin comme linceul authentique de Jésus de Nazareth, signe encore actuel de sa passion, de sa mort et de sa résurrection. Les autres disent simplement : « linceul de Turin ».

Une sorte d'interdit pèse sur la contestation des résultats de la datation au carbone 14 de quelques centimètres de l'étoffe, et la question de l'authenticité a cessé d'être d'actualité. Je ne parviens pas à comprendre par quelle méthode rationnelle cette seule expérience n'a pas constitué l'ultime énigme de cet objet unique en son genre, qui ne relève d'aucune technique de fabrication humaine connue.

Image qui ne relève d'aucune école de peinture, et pour cause, puisque sans traces de pigments, isotrope,[1] possédant quelques propriétés d'un négatif photographique de haute résolution, sans plateau de saturation,[2] sans contours nets… bref, image dont on se demande bien comment elle aurait pu être fabriquée de main d'homme au XIIe ou XIIIe siècles, tant certains détails, exprimant avec un réalisme saisissant l'ensemble des traitements de la Passion décrits dans les évangiles, n'apparaissent qu'à l'examen d'appareils sophistiqués du XXe.[3]

Énigme donc, pour le moins, et pourquoi pas, sous cet angle, signe pour les croyants qui s'obstinent à voir en ce linceul une trace (une relique) de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth. La petite réflexion qui suit s'adresse à ceux-là, et aussi à ceux qui restent touchés par l'image de la Sainte-Face et qui aiment la regarder comme on regarde une icône.

Cette image me semble en effet posséder une grande puissance symbolique, tant elle donne à percevoir d'un seul regard la mort et la résurrection. Là où un crucifix n'évoque que la passion et la mort, là où le tombeau vide ne laisse percevoir que l'absence du ressus-

1. Toute peinture se fait selon un mouvement préférentiel, aisément reconnaissable par les techniques modernes. L'image du Suaire ne présente aucune « directionnalité ».
2. Le phénomène à l'origine de la formation de l'image est d'une extrême régularité en tous les points.
3. Je ne mentionne ici que certaines caractéristiques optiques de l'image du linceul, mais il y a beaucoup d'autres énigmes mises en valeur par le Shroud of Turin Research Project. Pour vérifier que les tenants d'une haute probabilité d'authenticité ne sont pas des illuminés, je renvoie au site www.suaire-science.com, qui vaut le détour par l'ampleur et le sérieux des références citées et expliquées.

← Guiseppe Enrie, *Le Suaire de Turin,* Photographie, 1931, The Israel Museum, Jérusalem

cité, l'image du linceul dit à la fois la mémoire des supplices endurés, et la paix de la mort traversée.

Elle montre un visage, d'une belle intensité, quoique sans regard. Un visage qui d'emblée évoque la kénose, les souffrances du Serviteur, la folie de la Croix. Mais sans aucune complaisance morbide, car emprunt de douceur, apaisé, et déjà rayonnant de la paix d'une victoire sur la mort.

Ce visage dit à la fois la mort et la résurrection, sans qu'on puisse les séparer. Il inspire une vision juste du mystère pascal, et il peut inspirer aussi une vision juste de la vie chrétienne, qui ne sépare pas la vie du don, qui se souvient que le vivre véritable consiste à donner sa vie, bref, qui n'oublie jamais le don de celui qui s'est livré pour nous.

À qui y reconnaît le linceul du Christ lui-même, il inspire une saine pensée théologique : on ne peut voir la gloire de Jésus Christ qu'en négatif, qu'en creux. La manifestation du visage est paradoxale. On ne peut reconnaître sa gloire *là*, en un tel visage, que si l'on est entré dans la mort du don.

Si l'essentiel de ce qu'enseigne l'image-icône du linceul au cœur croyant, c'est le « se livrer », il apparaît contradictoire d'en faire une preuve de la résurrection. Une démarche apologétique qui reviendrait à imposer la foi aux non-croyants relèverait non seulement d'un manque de rigueur épistémologique, mais d'un autoritarisme contraire à l'essence même du signe : en cette image, un visage du Christ continue de s'exposer au regard, au doute comme à la foi, mais sans s'imposer.

Du reste, l'essentiel de la foi en la résurrection n'est pas de croire que Jésus est bien ressuscité le troisième jour. À la manière dont l'épître de Jacques le dit de l'existence de Dieu, on peut dire de la résurrection : les démons aussi y croient et ils tremblent (cf. Jc 2,19). L'essentiel de la foi chrétienne, c'est la communion d'esprit avec le Vivant, la relation vivante avec le Ressuscité, l'ouverture du cœur à l'Esprit de Vie qu'il nous communique.

Aussi, le meilleur témoignage de la résurrection n'est pas le Saint-Suaire, à tout prendre comme relique du tombeau vide, où doit résonner encore la question : pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? (Lc 24,5) Le meilleur témoignage de la résurrection, c'est la vie du Christ en ceux qui croient, c'est le vivre en ressuscités des disciples du Christ.

Jean-Etienne LONG

Jean-Jacques WUNENBURGER est professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin de Lyon 3. Il s'est penché sur la signification et la portée politique des images à travers divers ouvrages, de *L'utopie ou la crise de l'imaginaire* en 1979 aux *Imaginaires du politique* en 2001.

Jean-Jacques WUNENBURGER

Promesses et risques des nouveaux médias pour le patrimoine culturel

Le philosophe français H. Bergson distingue deux grandes manières de percevoir le monde : soit une perception vitale utilitaire, qui découpe ce qui est nécessaire pour agir efficacement, de manière adaptée, soit une perception élargie, désintéressée qui s'ouvre aux choses même en impliquant la totalité de notre subjectivité (émotion, rêverie, etc.). On pourrait élargir cette perspective en notant que les sociétés ont également deux manières de se rapporter au monde dans lequel elles évoluent, tant celui de la *physis* (espaces naturels, paysages) que celui de la *tecknè* (artefacts culturels, objets techniques et artistiques) : dans le premier cas, elles utilisent les formes du monde pour vivre, travailler, produire, créer, dans le second cas, elles les retranchent de leur milieu fonctionnel, les disposent à part pour les regarder, les sentir, en tirer un savoir libre et un plaisir désintéressé.

Jardins princiers (aujourd'hui écomusée), temples des dieux (devenus musées archéologique ou d'art sacré), galeries de peintures (ou musées publics ou privés) ont ainsi été institués et valorisés pour que l'homme s'attache à la connaissance des formes naturelles et des objets façonnés, sur un mode non utilitaire, en différé, à loisir, avec pour seule fin de les goûter pour s'en enrichir. Dans ces lieux, à l'écart de la vie quotidienne et affairée, nature et culture ne sont plus instrumentalisés par des visées pragmatiques, mais sont disponibles librement pour l'étonnement, la curiosité, la contemplation, qui permettent alors une découverte et une intériorisation de l'humanité à travers ses

oeuvres. Alors que dans la vie quotidienne et la société marchande les objets ne sont évalués qu'en fonction de leur utilité (ce qui explique le dédain en particulier pour les objets du passé), les espaces-temps de la vie culturelle (celui des musées mais aussi celui de l'école) sont destinés à favoriser une contemplation, une compréhension, une jouissance « pour rien ».

Dès lors le problème général de la muséologie a toujours été de définir la logique de ces lieux institutionnels : quelle doit être leur forme, leur contenu et leur finalité ? Quel doit être le mode de présentation des objets, qu'ils proviennent du passé ou soient contemporains, qu'ils soient prélevés sur l'environnement de la Nature ou sur le patrimoine des objets fabriqués ? Quelles conduites et pratiques enfin doit-on attendre ou provoquer chez les spectateurs-usagers pour qu'ils accèdent de manière plénière à cet autre rapport au monde, qui définit la culture, au sens d'un accès aux formes les plus élevées et les plus riches de la création (poïesis) humaine ?

Les espaces-temps de la vie culturelle sont destinés à favoriser une contemplation, une jouissance « pour rien ».

Aménager un rapport désintéressé aux formes de la vie et du travail humain passe généralement par deux méthodes : la première, présenter les matières-formes (naturelles et artificielles) dans un cadre nouveau qui favorise une rencontre rapprochée et centrée, la seconde (qui n'est pas exclusive de la première) les représenter par l'image (plan, dessin, photographie), pour modifier leur format, autoriser une vue synoptique ou partielle (détails), pour esthétiser leur présentation. Le médium qu'est l'image a toujours servi à mieux regarder le monde, à développer le plaisir des sens et de l'intelligence.

À cet égard l'attitude qui consiste à voir le monde à travers un tableau (art pictural) puis à regarder un tableau à l'aide aussi d'une reproduction photographique d'un gros plan résumerait bien la finalité ultime de toute visée désintéressée du monde. Mais dans la plupart des cas, la présence réelle comme la représentation de l'objet est assortie également d'un message linguistique digital, qui l'identifie ou qui transmet un savoir abstrait sur son histoire et sa signification. Les institutions muséales se sont ainsi développées autour d'un triangle médiatique : objet, image,

texte, dont la circularité devait permettre et favoriser simultanément la découverte intellectuelle et le plaisir esthétique.

La première révolution des institutions destinées à conserver, exposer et diffuser des formes de la culture humaine a commencé en fait, comme l'a noté déjà Valéry, avec l'invention de l'électricité. Progressivement le contact avec les oeuvres humaines s'est libéré de la contrainte de la lumière et de l'obscurité naturelles, qui a été remplacée par un éclairage permanent, homogène, maîtrisé des objets, qui se sont vu propulsés dans des champs perceptifs inédits. Parallèlement, d'ailleurs, cette nouvelle source d'énergie a contribué au développement de techniques nouvelles d'imagerie permettant l'exploration, la conservation, la surveillance des objets d'art (muséologie scientifique).

Mais l'innovation la plus récente et la plus troublante réside dans l'informatisation des images elles-mêmes, qui met fin à l'âge de l'image corporelle (dessin) ou de l'image mécanique (reproduction physico-chimique), en permettant à l'image d'intégrer, d'absorber, l'objet et le texte, de se libérer des contraintes de l'espace et du temps des objets, tout en favorisant des interactions entre usagers et objets et entre les usagers eux-mêmes. Que devient alors l'entreprise muséale à l'ère de l'image numérique et de la cyberculture, comment évaluer les promesses et les risques de ces nouveaux médias ?

1. L'antique distinction entre l'image icône et l'image idole

Un des problèmes les plus anciens de la pensée occidentale, grecque en particulier, consiste à déterminer la meilleure voie d'accès à la réalité, la méthode la plus adéquate pour saisir la nature véritable des choses (leur vérité, leur beauté, leur qualité morale). Que l'objet de référence soit matériel (un paysage, un ustensile, une machine) ou immatériel (une idée morale, politique, accompagnée de ses significations et valeurs), il s'agit de savoir si l'esprit peut en acquérir une maîtrise directe par les sens ou par le concept ou si l'on ne peut pas gagner en richesse d'information et en facilité d'accès par la médiation d'une image. D'où la question classi-

Quelle est donc la place de l'image entre la perception concrète et l'intellection abstraite ?

que de la philosophie occidentale : quelle est donc, dans l'éventail des nos représentations, la place de l'image, intermédiaire entre la perception concrète et l'intellection abstraite ?

L'image peut être définie, depuis Platon, comme une reproduction mimétique d'un modèle de référence qui assure différentes fonctions : pour les contenus concrets, elle permet de stabiliser une perception, de transporter une forme à travers l'espace et le temps, de faciliter la vision de ce qui n'est pas spontanément accessible à l'œil, etc. et pour des contenus abstraits, de rendre sensible, d'incarner, en une forme schématique, typifiante des catégories universelles afin de les relier à des exemplaires particuliers.

Il reste que malgré ces apports positifs, pragmatiques et didactiques, l'image a souvent été dénigrée, en tout cas secondarisée par rapport à la dignité des concepts et des objets pris en eux-mêmes. L'impact d'une certaine tradition platonicienne sur la culture occidentale (même si elle trahit à bien des égards les textes de Platon) a amené à entériner la distinction et la hiérarchie entre une image homologique (l'*eikon*, qui a donné l'image iconique), qui comporte effectivement une parenté morphologique avec son modèle (par exemple, le rapport entre un plan d'architecte et un bâtiment) et une image analogique qui n'est ressemblante qu'en apparence puisqu'elle comporte des distorsions internes, donc une infidélité morphologique (Platon la nomme *eidolon*, ce qui a donné l'image idolâtrique ou fantasmatique ou, à partir du latin, simulacre).

L'image technico-scientifique est reconnue comme compatible avec des exigences de vérité alors que l'image figurative, analogique, est tenue pour impure.

On comprend ainsi pourquoi, dans notre échelle de valeurs des représentations, l'image technico-scientifique s'est trouvée généralement reconnue comme compatible avec des exigences de vérité alors que l'image figurative, analogique, est tenue pour impure, parce que toujours déformée par des points de vue subjectifs (peut-on comparer le lit peint de van Gogh avec le lit fabriqué sur plan par un menuisier ?). Autant il est généralement admis que l'image analogique, qui tisse ensemble l'apparence des choses et leur appropriation subjective (tableau), peut nourrir un plaisir onirique et esthétique, autant on est enclin à penser

qu'elle risque de détourner du savoir sur les choses-mêmes et de maintenir ainsi dans un état de tromperie et d'illusion. Tout au plus admettra-t-on l'image comme un adjuvant visuel qui permet de passer de la perception à la conception abstraite et réciproquement, mais sans que jamais elle ne puisse prétendre se substituer aux choses et à leur intellection.

En un sens l'épistémologie, voire l'idéologie, sous-jacente aux institutions muséales est restée longtemps d'inspiration platonisante et donc dans une certaine mesure iconoclaste. Les musées doivent en effet conserver, montrer et diffuser le patrimoine culturel en valorisant avant tout des « objets » (fragments d'objet pour l'archéologie, totalité d'objets pour des monuments, musées de site, musée paysager), eux-mêmes éclairés par un savoir, formulé et transmis par des langues nationales au service de langages techniques et scientifiques (qui font la spécificité de l'histoire de l'art ou des techniques, par exemple). Le musée obéit bien à une finalité dominante où l'expérience directe, sensorielle, visuelle surtout, des objets s'accompagne d'une visée cognitive, qui repose sur la prééminence des mots et des idées. L'imagerie s'est donc souvent vue ravalée au rang de technique subsidiaire de vulgarisation, qui ne saurait rivaliser avec la mise en scène des objets et leur encadrement par un savoir érudit. Et de ce point de vue, ces institutions répondent bien à leur mission culturelle, implicite ou explicite, qui est non de divertir du monde en le faisant oublier aux individus (telle est la fonction du spectacle, des fêtes, des loisirs de divertissement) mais de le percevoir autrement, tel qu'il est en soi, au delà des habitudes réductrices, des regards émoussés, des savoirs stéréotypés.

2. Les perspectives du numérique

La révolution de l'électronique et de l'informatisation vient pourtant subitement, depuis quelques décennies, non seulement déranger les habitudes corporatistes mais ébranler les fondements épistémologiques et philosophiques d'une profession, d'une institution et finalement d'un rapport esthétique et ontologique au monde. L'imagerie numérique ou électronique (à la différence de l'image graphique ou photographique, avec leurs dérivés qui

La révolution de l'électronique vient ébranler les fondements d'un rapport esthétique et ontologique au monde.

restent encore des produits traditionnels, - dioramas, panneaux visuels, etc.) change tout à coup de support, d'apparence et de fonction, ouvrant des perspectives sans précédent qui obligent aussi à remettre en cause un certain nombre de distinctions et de hiérarchies antérieures. Les changements apparaissent comme décisifs sous plusieurs aspects :

- D'abord l'image, restée longtemps une réplique externe d'un modèle, qui en restitue l'apparence par analogie, relève à présent d'une information digitale, puisque tout élément constitutif d'une réalité (couleur, forme) est traité analytiquement, doté d'un équivalent électronique et reproduit conventionnellement, sans filiation directe avec l'original. C'est ainsi que l'on est passé, par exemple, de l'image photographique, qui durant près d'un siècle, avait cherché à reproduire fidèlement une réalité par un jeu d'empreinte des formes sur une matière photosensible, à l'image numérique, où la restitution de l'apparence est obtenue par une combinaison de pixels.

- Ensuite, l'image synthétique de l'objet peut être développée à partir de ses racines informationnelles qui sont celles même qui régissent l'être et le devenir de l'objet de référence ; ainsi il devient possible d'examiner par l'image les variations spatiales et temporelles d'un objet (arbre, monument), mis en situation d'évolution par simple changement des paramètres, ce qui permet de simuler des comportements de l'objet dans des situations aussi bien passées que futures (de manière bien plus vivante que les maquettes).

- L'image peut ensuite être stockée et utilisée dans des archives électroniques (CD-Rom, DVD), qui libèrent de la linéarité du livre, ouvrant ainsi des trajectoires nouvelles d'exploration, de combinaison, de construction, guidées par la liberté de l'usager et adaptées à chacun.

- Enfin greffées sur leur support électronique, les images peuvent circuler à grande vitesse sur la planète entière à travers des réseaux de communication interactif, qui multiplient et facilitent l'accès au plus grand nombre (démocratisation culturelle), tout en répondant aux besoins d'une individualisation croissante (par les bornes interactives, l'accès personnel au réseau Internet).

Du fait de ces quatre mutations, l'image est en train de s'imposer comme un mode privilégié, voire irréversible, de la démarche patrimoniale, esthétique et didactique des institutions muséales. En un sens, l'image numérique de synthèse rend d'ailleurs caduque l'ancienne hiérarchie métaphysique entre image iconique et image idolâtrique. L'image reconquiert pleinement un statut de vérité en reproduisant un objet selon des normes réalistes, scientifiquement contrôlées tout en permettant de donner corps à des fictions, en reconstituant des formes passées ou à venir, ou en produisant tout simplement des formes possibles par de simples variations d'informations digitales (le programme informatique). La puissance de l'image nouvelle vient de ce qu'elle n'imite plus le réel mais le simule, à charge pour celui qui la fabrique ou la regarde d'évaluer dans quelle mesure cette apparence vériste d'une image est avérée ou fiable. La question du vrai et du faux ne réside plus tant dans l'image que dans le savoir du producteur et de l'utilisateur. L'image devient « intelligente » et les manipulateurs d'images doivent devenir exigeants, à nouveaux frais.

La puissance de l'image nouvelle vient de ce qu'elle n'imite plus le réel mais le simule.

Dans cette perspective, l'image devient incontestablement un outil prometteur de la muséologie. Elle prend sa revanche sur une histoire qui l'a déclassée et prend même en charge en quelque sorte les vocations respectives de l'objet et du savoir conceptuel :

- D'abord, en offrant au public une imagerie synthétique, animée, dopée par une mémoire encyclopédique et parfois même interactive, les musées optimisent leur mission institutionnelle. L'objet mis en image, vit sur son écran, se développe, raconte son histoire, se laisse réorganiser, mettre en réseaux, avec des boucles de récurrence ; l'image permet ainsi de retrouver une sorte de phénoménalité de la totalité de l'objet, qui avait souvent été fragmenté, amputé. De ce point de vue, par exemple, l'esthétique romantique des ruines, qui avait permis de compenser et d'embellir un déficit de l'objet patrimonial, est en train de céder la place à la reconstitution polysensorielle, spectaculaire de l'originel et donc de l'original (Cf. Cluny).

- Ensuite les informations conceptuelles qui confèrent une signification aux objets, se diversifient et s'intensifient : les unes se voient directement visualisées par des informations codées, d'autres sont médiées par une parole et un son contigus à l'image, d'autres encore sont directement enchâssées dans l'espace visuel par juxtaposition ou surimpression. Ainsi la cyberculture reconstitue un art des messages verbo-iconiques qui avaient fait le succès d'un certain art de la Renaissance où lettres et images faisaient chorus.

- Enfin, l'image diversifie le rapport comportemental avec l'objet et le libère de multiples entraves et tutelles. Par les animations audio-visuelles, par les banques d'images, par les simulations sur moniteur, chacun peut s'approprier des objets culturels, les appréhender en fonction de ses besoins et attentes et souvent sans fatigue et selon des séquences temporelles individualisées. On atteint ainsi non seulement une diversification des médiations muséales, qui raffinent la rencontre esthétique et confèrent une dimension quasi ludique à l'apprentissage du savoir, mais on opère un véritable saut qualitatif, qui fait entrer les formes, naturelles et artificielles, et leurs significations dans une iconosphère où l'imagerie vivante permet d'accéder en même temps à l'existence et à l'essence des oeuvres.

3. De quelques risques à prendre en compte

Pourtant on ne saurait aborder cette nouvelle ère de la communication et de la culture sans prendre quelque distance critique, sans faire place à un certain nombre de questions, qui en l'absence de réponses claires, doivent cependant nous inciter au moins à une certaine prudence. Comme pour beaucoup de techniques nouvelles (biotechnologies), l'homme en connaît le fonctionnement mais n'a pu encore expérimenter l'ensemble des retombées sur son milieu. De ce point de vue l'imagerie électronique et les systèmes qui la mettent en oeuvre entraînent certes des conséquences semblables à celles de tous les médias mais se payent aussi au prix de certaines régressions ou risques spécifiques :

Les nouvelles technologies modifient profondément le comportement subjectif du public.

- D'abord les nouvelles technologies modifient profondément le comportement subjectif du public en modifiant les instances psycho-biologiques sollicitées et stimulées. Certes, les nouvelles images semblent à première vue être beaucoup plus actives puisqu'elles exigent des démarches volontaires, des décisions dans les sélections visuelles, dans les manipulations des machines, qui s'opposent au comportement stéréotypé de la déambulation passive typique, des musées traditionnels. Pourtant beaucoup d'entre elles vont sans doute entraîner une série d'effets négatifs, parmi lesquels ont peut noter : la détotalisation de l'expérience esthétique qui se rétrécit à un contact homme-machine (la victoire de l'homme-clavier qui prolonge l'homme du zapping de la TV), la désincarnation ou la désincorporation de la rencontre avec les oeuvres (la station assise supplante progressivement l'exploration déambulatoire), et peut-être en fin de compte la désensorialisation (dans la mesure où l'interface machine, tout en augmentant le nombre d'informations traitées -bits- par le cerveau, appauvrit l'environnement sensoriel - disparition des odeurs, bruits ambiants, superpositions d'images parasites, etc.).

- Ensuite elles menacent paradoxalement l'existence de l'objet au moment précisément où l'objet connaît une promotion surprenante dans les activités artistiques (Dagognet). Si les musées ont du fait de leur vocation longtemps privilégié les objets originaux, même dégradés, au détriment des représentations (réservées aux livres), elles tendent en effet de nos jours à préférer des voies d'approches info-vidéo-graphiques, c'est-à-dire iconologiques, alors qu'au même moment les artistes, saturés d'images, optent pour des créations d'objets, sous forme de matériaux, d'installations, d'exhibition de rebuts de la société de consommation. Que les technologies d'imagerie complètent l'objet en en faisant un spectacle total, en en simulant l'histoire et la vie, ou qu'elles le remplacent (lorsque, comme à Lascaux, l'urgence de la sauvegarde amène à substituer l'image simulacre au réel), l'image tend à rejeter l'objet au second plan, à le banaliser dans son « être là », puisque l'image l'exhibe de manière apparemment plus somptueuse et fascinante.

Or ne passe-t-on pas alors à côté de l'unicité, de la personnalité, bref de la concrétude de chaque objet, dont témoignent ses singularités matérielles et formelles ? Le risque n'est-il pas

grand de dissoudre le réel dans l'image, de dématérialiser le patrimoine, alors même que les tendances profondes de notre époque vont dans le sens d'un retour à l'objet, dont il faut précisément redécouvrir l'être dans sa matérialité brute, sensorielle? On peut donc craindre qu'en se lançant massivement et unilatéralement dans les nouvelles technologies, les musées suivent une mode (d'autant plus tentante que ces nouveaux produits sont faciles à promouvoir et à forte valeur ajoutée) mais qui risque d'être vite démodée, parce qu'elle ne répond pas aux aspirations profondes, aux forces souterraines, d'une sensibilité « matérialiste » qui a besoin aujourd'hui d'enraciner la culture dans la vie, le cosmos, la Nature.

Le risque est grand de dissoudre le réel dans l'image, de dématérialiser le patrimoine.

- Les nouvelles technologies favorisent un glissement de l'acquisition du savoir culturel vers une activité purement ludique qui risque de l'affadir, voire de le dénaturer. Certes la culture muséale ne saurait être alignée sur une unique finalité sérieuse, puisqu'elle fait s'entrecroiser précisément, par tradition, une approche esthétique (consistant à faire une expérience de « goût » pour des œuvres naturelles ou artificielles, même si ces dernières ne sauraient être limitées au grand art) et une approche éducative, pédagogique, au sens où elle permet d'approfondir par une augmentation du savoir, l'humanité de l'homme à travers ses œuvres (techniques, artistiques, scientifiques, etc.).

Mais en organisant une approche expérimentale, combinatoire, par le recours à des technologies informatiques et interactives, la muséologie contemporaine ne transforme-t-elle pas le médium en spectacle, les œuvres en prétextes à des jeux, où le plaisir ludique de réussite au jeu l'emporte sur « ce » qui est en jeu? Or, même si les musées ont su heureusement, ces dernières décennies, se dépoussiérer, se dégager d'une certaine pompe glacée liée à une culture savante et élitiste, faut-il pour autant qu'ils deviennent des forums de la manette et du clip, à la manière d'un trivial Casino?

La condition de leur existence est, on l'a vu, d'arracher le spectateur à la relation familière, adaptative au monde, de créer une distance, un intervalle (G. Dorflès) où l'attention, la disponibilité, l'espace et le temps permettent de percevoir autrement

que dans la vie quotidienne et autre chose que ce qui constitue notre environnement familier. En faisant entrer au musée la panoplie électrotechnique qui envahit déjà les espaces privés et publics, ne risque-t-on pas de désacraliser le musée, de banaliser son « climat », de stériliser sa capacité de créer de l'événement pour chacun ?

- Enfin le risque à terme le plus spectaculaire est que la cyberculture conduise à faire éclater voire imploser l'espace muséal lui-même. En effet si la nouvelle pratique patrimoniale consacre définitivement la victoire de l'image sur l'objet, il risque d'en résulter que les contenus des musées vont pouvoir se passer de leur contenant. Par les réseaux informatiques d'images, la culture va en effet se voir entraînée vers une délocalisation des œuvres et des activités muséales, ce qui va limiter l'espace muséal à n'être plus qu'une réserve d'originaux, qu'une tête de réseau de banques d'animation. Avec la montée d'une telle télé-culture, ne va-t-on pas finalement aussi rendre caduque l'architecture muséale et tuer dans l'œuf l'intensité de la socialité qui accompagne encore la vie muséale (comme le montre l'atmosphère de grand rassemblement religieux des grandes expositions) ?

L'exhibition des œuvres dans un espace physique euclidien a donné naissance, depuis plus d'un siècle, à travers le monde, à une architecture monumentale, qui permettait de créer des rapports forme-fond inédits, qui ont contribué à un nouveau regard sur les oeuvres (comment séparer la Victoire de Samothrace de l'escalier du Louvre ?). Comment cette renaissance *in situ* des œuvres peut-elle avoir lieu sur des batteries d'écrans, aussi grands et perfectionnés soient-ils ? Et au-delà de l'architecture, les nouveaux médias, ne vont-ils pas pour finir porter atteinte à la socialité propre du musée ? Ne ressembleront-ils pas bientôt aux salles des complexes multi-médias qui se partagent déjà en deux pôles, d'un côté un espace d'animation commerciale, qui ne diffère guère d'une galerie marchande ou d'un supermarché et de l'autre, des salles obscures où règne la tyrannie optique de l'écran ?

Les contenus des musées vont pouvoir se passer de leur contenant.

Ainsi donc l'institution muséale est aujourd'hui confrontée à un tournant historique et peut-être civilisationnel. Le développement des techniques informatiques est évidemment irréversi-

ble, mais leur adaptation à la nature et à la fonction des musées n'est pas encore bien engagée, ni décidée. C'est pourquoi il ne s'agit pas seulement aujourd'hui de se confronter à des problèmes techniques (comment adapter un médium aux musées ?), mais de se poser des questions de fond, sur la finalité même de ces institutions, sur l'adéquation de ces médias nouveaux par rapport aux fins recherchées. Sans doute, va-t-on assister prochainement à un éclatement de l'institution, à des développement séparés, en fonction de philosophies antagonistes : d'un côté on tendra vers d'austères temples où seront conservées des reliques de l'humanité, de l'autre on verra se développer des parcs inspirés par Walt Disney, où triompheront les simulations les plus grossières et infantiles. L'image électronique nous tend aujourd'hui un piège redoutable, en nous obligeant soit à tomber dans un iconoclasme ravageur soit à être complice d'un capharnaüm d'attractions, toutes plus dérisoires les unes que les autres. Probablement y a-t-il des voies médianes, qui sauront composer ensemble promesses et dangers des images[1].

1. L'auteur livre ici la conférence inaugurale donnée au Congrès de l'Office de Coopération et d'Information Muséographique à Dijon en 1998, et publié dans la Lettre de l'OCIM, n° 59, septembre-octobre 1998.

Jean-Jacques WUNENBURGER

Marc CHAUVEAU

Marc CHAUVEAU est dominicain au Couvent de La Tourette (couvent conçu par Le Corbusier). Historien de l'art de formation, il est responsable du patrimoine artistique de la province dominicaine de France.

L'église de Saint-Prim recréée par Claude Rutault

« Une toile tendue sur un châssis, peinte de la même couleur que le mur sur lequel elle est accrochée ». C'est en 1973 que Claude Rutault met en place un protocole qui, depuis, caractérise son travail. Les peintures monochromes de Claude Rutault sont toujours de la même couleur que le mur sur lequel elles sont installées. Accrochages susceptibles d'infinies variations que l'artiste a codifiées sous l'intitulé générique de *définitions/méthodes*. En 2000, Claude Rutault accepte la rénovation intérieure de l'église du petit village de Saint-Prim, près de Vienne, dans l'Isère. Sa démarche artistique nous place face à la question de notre rapport à l'image.

La re-création de l'église de Saint-Prim.

Claude Rutault trouve en arrivant à Saint-Prim une église délabrée, avec un chœur roman et une nef néo-gothique peinte d'un ciel étoilé avec des arcatures artificielles et des bas-côtés encombrés de vieux meubles disparates, de confessionnaux hors d'usage, de tout un peuple de statues en plâtre de saints connus, issu de la production en série de l'art dit « Saint-Sulpice » et des quatorze tableaux peints du chemin de croix dont la majorité étaient dans un état proche de la ruine, impossibles à restaurer. Cet ensemble contribuait à donner une impression de désordre.

Dorénavant, quand nous pénétrons dans l'église, nous sommes saisis par la simplicité des lieux, la lumière généreuse, l'atmosphère sereine propice au recueillement. Nous ne sommes pas face à une rénovation - l'artiste y tient - mais devant une re-création. Le projet global, qui vient de s'achever, concerne aussi bien l'architecture intérieure que le programme iconographique. Il a été conduit en concertation avec le clergé affectataire, les paroissiens et les élus locaux. Claude Rutault met d'abord en place une architecture claire, simplifiant la partie XIX siècle en dégageant la voûte de ses arcatures artificielles, en gommant les différents ajouts accumulés au fil du temps qui encombraient l'espace et perturbaient le regard. Il met en valeur les volumes en les simplifiant et en donnant à la voûte une blancheur lumineuse qui invite le regard à s'élever.



lumière

Dès l'entrée, le regard glisse jusqu'au chœur roman très clair, sans être arrêté ni distrait par aucun tableau, ni sculpture dans la nef et les bas-côtés. Les piliers et les murs des bas-côtés sont peints jusqu'à deux mètres de haut d'un badigeon brun, en référence à la terre de Saint-Prim. Au-dessus tout est blanc et clarté. Les stores vénitiens, en guise de vitraux, projettent leur couleur franche, rouge, orange, jaune et bleue sur les murs et le sol et contribuent à égayer l'espace. Près de l'entrée, Rutault fait creuser un baptistère en forme de croix avec quatre escaliers sur le modèle de l'antique baptistère de la cathédrale de Grenoble.

Chemin de croix.



Claude Rutault
Chemin de croix (une station)
Eglise de St Prim (Isère)

Claude Rutault part du constat que la religion catholique est une religion de l'image, ce qui ne l'a pas empêché d'énoncer dans son travail « une position d'aujourd'hui sur l'image, à une époque où son bombardement intensif aurait tendance à monopoliser le discours ». Les tableaux du chemin de croix ne présentaient aucune qualité artistique particulière et de nombreuses toiles étaient en mauvais état de conservation, rendant leur restauration impossible. Cependant, il respecte le souhait des paroissiens de conserver ces tableaux disposés sur les murs des bas-côtés.

Estimant que la Passion du Christ lui semblait mériter davantage de respect que des tableaux mécaniques d'une imagerie datée du XIXe siècle, il décide de recouvrir chaque tableau d'une toile peinte de la même couleur que le mur, selon sa première *définition/méthode*. Chaque toile est accompagnée d'une petite photographie de la peinture avant qu'elle ne soit recouverte. Chaque photographie devient donc la légende du tableau où l'on ne voit plus l'image. « Le paradoxe est que ces légendes, relativisant l'image, sont beaucoup plus supportables que les peintures, parce que justement il s'agit de photographies », écrit Rutault.

Statues drapées.

Claude Rutault choisit d'ôter les statues en plâtre des saints qui étaient disposées contre les piliers séparant la nef des bas-côtés. Ce choix relève du même principe que les tableaux du chemin de croix : dégager le lieu de son caractère figé dans des représentations d'une époque trop étroite, datée. L'artiste serait-il iconoclaste ? Il s'en défend lors de la présentation de son travail aux paroissiens. Il estime que ces statues fabriquées en série dans des moules au

← Claude Rutault, Vue de l'église de St Prim (Isère), *Les statues rassemblées et recouvertes*

XIXe siècle ne sont pas des œuvres d'art. Il garde en revanche trois statues en bois sculpté et doré du XVIIIe siècle, œuvres pleines de saveur d'un artisan local, qu'il installe dans le chœur de l'église. Il les dispose directement sur le sol pour qu'elles soient à la hauteur des yeux des fidèles, introduisant un rapport nouveau entre le spectateur et la statue.

Les statues en plâtre « saint-sulpiciennes » sont cependant toutes conservées mais regroupées sur un même mur, dans le bas-côté droit près de l'entrée de l'église, disposées sur des étagères (comme au tympan des églises) et entièrement drapées en référence au drapé antique et à celui de toute la sculpture. Face à cet étagement de statues drapées, l'impression est de se trouver face à des statues en stuc d'un retable baroque d'Europe centrale.



Claude Rutault, Vue de l'église de St Prim (Isère), *Les images sur un pilier qui prennent la place d'une sculpture de la Vierge à l'enfant.*

L'artiste explique aux paroissiens qu'il retire de leur vue ces statues de la Vierge à l'enfant, sainte Anne, saint Antoine, saint Roch et sainte Jeanne d'Arc, qu'il ne juge pas dignes d'être appelées des œuvres d'art, mais en contrepartie, à l'endroit où se trouvaient ces statues il fixe contre les piliers, visibles depuis les bas-côtés, des photographies de peintures ou sculptures anciennes rappelant ces saints ou des images extraites de films, comme la *Jeanne d'Arc* de Drayer ou celle d'Ingrid Bergman. A chaque fois, le saint apparaît dans une situation, une forme et un visage différents. Il n'existe donc pas *une* représentation, mais *des* représentations. Paradoxe de ce questionnement par l'image, les images se sont multipliées. Pour l'artiste, la photo n'est qu'une image, interchangeable, alors qu'avant, les statues « saint-sulpiciennes » étaient devenues des représentations figées et sacralisées.

Claude Rutault renouvelle le regard sur les représentations. Par exemple, là où se tenait la statue de la Vierge de Lourdes, il installe des photos de malades et d'hospitaliers en pèlerinage à Lourdes, invitant à réfléchir sur la justesse de notre rapport à cette statue et à éviter d'en faire une « idole », dit Rutault.

A Saint-Prim, Claude Rutault met en pratique sa résistance à la saturation de l'image, constatant que l'on ne voit plus rien quand il y en a trop. Là où auparavant tout était encombrement, sollicitation, chaos visuel, il nous offre de la simplicité, de la clarté. Il fait œuvre de création. De re-création. Son travail de simplification contribue à créer une atmosphère de silence favorable au recueillement, à l'écoute de la Parole, à la prière. Il nous offre du silence.

Un silence visuel, qui favorise le recueillement et l'élévation de l'esprit.
Un lieu qui donne envie de s'arrêter, de faire silence, de prier.

Marc CHAUVEAU

Geneviève CHARVET-BARRET est médecin anesthésiste au Centre Hospitalier Saint Joseph et Saint Luc de Lyon.

Geneviève CHARVET-BARRET

L'imagerie médicale en question

S'il est un domaine où l'envahissant progrès des images est réellement bienvenu, c'est bien celui de la médecine. L'imagerie médicale est devenue, en finalement très peu de temps, quelques décennies tout au plus, un merveilleux serviteur de la santé de l'homme : un incontournable moyen de diagnostic, et même, pour certaines affections, un précieux apport thérapeutique. Il y a donc d'abord lieu de saluer cet avènement avec beaucoup de reconnaissance, et de se réjouir abondamment de la surenchère exponentielle des possibilités techniques de l'imagerie. La médecine ne pourra jamais être assez opératoire, assez scientifique, assez performante, bien sûr… Néanmoins, aucune technicité ou efficacité ne peut tenir lieu d'humanité, de proximité, de respect. Ni de sens. Ce dont le malade - comme tout le monde, et même un peu plus - a tout principalement besoin.

Échographie et diagnostic prénatal

S'il faut partir de l'observation d'un exemple, celui qui vient d'abord à l'esprit est naturellement le plus délicat, parce qu'à la fois particulier et « sensationnel », propre à jeter le trouble bien plus que l'éclairage, c'est l'échographie obstétricale. Désormais indissociable de la pratique de l'obstétrique, elle apporte des renseignements dont plus personne ne songerait à se passer : détermination du nombre de fœtus, de l'âge gestationnel, examen du placenta et du liquide amniotique, enfin (« et surtout » pour le grand public) étude du fœtus, de sa croissance, de sa vitalité, de sa morphologie, et diagnostic prénatal, c'est-

à-dire dépistage de certaines malformations, celles qui seraient « visibles ».

La France est le seul pays à assurer la prise en charge de trois échographies au cours de la grossesse. Pourtant le rythme de surveillance demandé par certaines femmes enceintes ou pratiqué par certains gynécologues est d'une échographie par mois. Et ceci sans parler des cabinets spécialisés qui proposent maintenant des échographies supplémentaires en 3D, de pure convenance, commerciales, pour réaliser et emporter de belles images souvenirs qui vont représenter les premiers éléments de l'album photo de bébé.

Tout le monde[1], parents et médecins, semble ainsi très friand d'échographie ! Pour l'obstétricien, ce sont des données anatomiques précises, des mesures, des arguments qualitatifs aussi, indispensables pour orienter la surveillance de la grossesse et le déroulement de l'accouchement. Et pour la future mère, c'est souvent un temps émotionnellement intense : quoi de plus profondément joyeux et bienfaisant que la contemplation de la manifestation de la vie ! Ainsi, la première fois qu'on « entend » le cœur du bébé – avec le clignotant qui scintille sur l'écran –, la révélation tangible de cette autre vie indépendante de soi, qui est déjà là alors même que le ventre n'est pas encore arrondi du tout. Ou plus tard, cette découverte, éventuellement partagée en couple, la tête, les membres, les mouvements, « c'est comme pouvoir approcher un peu le mystère, l'entrevoir derrière un voile »…

1. Ou presque : cf. le point de vue de Jean DIETZ, à la suite de cet article (Ndlr).

… à moins que tout ne bascule et dérape, pour les uns et les autres, parce soudain apparaît un doute sur la normalité du fœtus :

- Du côté médical, le taux moyen des malformations que l'échographie peut détecter est de l'ordre de 1,5 % ; ce qui veut dire que sur les 5 000 grossesses qu'un gynécologue suit en moyenne dans sa carrière, il y aura statistiquement 75 diagnostics potentiels de malformation fœtale (soit 2 cas par an), qui se répartiront aléatoirement entre plusieurs centaines de syndromes tous plus rares les uns que les autres[2]. Autrement dit, le plus souvent, l'échographie n'apporte pas de diagnostic tout de suite, mais un doute seulement, à partir duquel pourtant le médecin

2. Évaluations citées dans « Échographie obstétricale et responsabilité médicale », Pr. I. NISAND, http://pro.gyneweb.fr

doit trancher entre se taire (et prendre le risque de sous-estimer un pronostic de handicap), ou le dire (et prendre le risque de déclencher une tempête, d'ébranler jusqu'à faire pratiquer une IMG - Interruption Médicale de Grossesse - non justifiée). La priorité moderne du principe d'autonomie, la simple loyauté envers quelqu'un qui consulte le professionnel pour son expertise (sinon pour quoi d'autre ?), font qu'il est devenu bien difficile de ne pas dire, ou tout au moins de ne pas diriger vers un deuxième avis… Et c'est ainsi que de colombe, l'échographie – et l'échographiste avec – devient oiseau de mauvais augure.

Il ne s'agit plus pour les parents d'apprendre à vivre avec un « enfant différent », mais de décider, ici et maintenant, s'ils l'acceptent.

- En face, du côté des futurs parents, le doute sur la normalité fait brutalement voler en éclats le rêve indéfiniment recommencé de l'enfant parfait, c'est-à-dire, au fond, de l'enfant sans défaut, en fait, de l'enfant « comme les autres », celui qui ne se ferait pas distinguer par une anomalie. Désormais, il ne s'agit plus pour les parents d'apprendre, après coup et par étapes progressives dans le temps, à vivre avec un « enfant différent », mais de décider, ici et maintenant, si oui ou non ils acceptent de vivre cette souffrance annoncée, et s'ils l'acceptent non seulement pour eux, mais aussi, encore plus inimaginable, pour l'enfant à venir…

À partir de cet ébranlement terrible, interviennent de multiples éléments troubles, qui peuvent se conjuguer pour faire glisser vers l'IMG :

- L'échographie introduit une dimension virtuelle qui fait écran entre la mère et l'enfant : Le fœtus observé, évalué, normé est mis à distance, il peut ne plus être intégré. À la limite, ce n'est plus le temps de la vie (l'observation et l'appropriation des modifications du corps, le cortège des « petits signes » associés à la grossesse, la perception des mouvements du bébé…) qui rythment la grossesse, ce sont les séances d'échographie !

- L'image échographique permet d'évoquer le diagnostic, mais la médecine ne peut décrire intégralement l'évolutivité dans l'avenir, ni ne sait proposer de traitement correspondant. Hiatus inacceptable.

- D'ailleurs, là où personne n'hésite à déployer des trésors d'ingéniosité et de travail pour sauver la vie d'un nouveau-né (même « prématurissime », moins de 1 000 g à la naissance), beaucoup estiment que c'est passer la limite, faire de l'acharnement, que de chercher à traiter un fœtus malade.

- C'est que ce fœtus a, dans l'inconscient collectif, un statut particulier, aux contours nébuleux, il est le commencement du tout pareil, mais aussi l'autre étrange et le pas encore ; alors, derrière l'annonce d'une anomalie fœtale, il existe régulièrement, informulées, des représentations de monstres et autres gargouilles qui peuplent l'imaginaire de nombreuses mythologies, où ils ont fonction souvent de « punition » et de revanche des dieux sur l'homme prométhéen.

- Inversement, la naissance d'un enfant porteur d'une anomalie est l'occasion de multiples remises en questions; parmi lesquelles il y a désormais aussi celle-là : « Ne pouvait-on pas le savoir avant ? », et on observe un glissement de l'affliction au sentiment d'injustice, de préjudice subi (cf. le cas Perruche)[3] : si l'échographiste avait mieux fait son travail, on aurait pu avoir recours à l'IMG !

- En défense et réponse, la médecine peut trouver alors logique de redoubler d'efforts pour détecter toutes les anomalies possibles, et d'annoncer en détail tous les éventuels signes d'appel, afin d'éviter les procès en responsabilité si elle méconnaît un handicap, ou le sous-estime. L'important est de « ne pas être pris en défaut de diagnostic ». Ainsi, la crainte des médecins de cas de faux négatifs rejoint la panique compréhensible des parents, dans l'apparente sagesse du « ne pas prendre de risque », qui fait passer outre l'éventualité de faux positifs (IMG non justifiée, c'est-à-dire « mort par précaution ! », selon l'expression de Didier Sicard[4]), et il y a convergence d'intérêt en faveur de l'avortement (dit ici « thérapeutique », formule pour le moins discutable, parce que c'est justement faute de thérapeutique qu'on fait l'avortement !).

En somme, il n'est pas si étonnant que ça que les professionnels du diagnostic anténatal soient en tête du hit-parade des affaires médicales portées devant les tribunaux : l'échographie offre dans le même temps au médecin et à la femme enceinte

3. En 1982, la Maman de Nicolas Perruche est atteinte de la rubéole alors qu'elle est enceinte. Son enfant risque de naître avec de graves lésions auditives, oculaires, cardiaques et mentales. Madame Perruche demande un diagnostic, mais les résultats des laboratoires ne concordent pas. Une erreur est commise dans la vérification, conduisant la Maman à renoncer à l'IMG, et Nicolas à présenter le syndrome de Gregg redouté. En janvier 1992, le praticien et le laboratoire sont jugés responsables de l'état de santé de Nicolas, et condamnés. L'arrêt Perruche prononcé par la cour de cassation en novembre 2000 avalisait l'indemnisation de l'enfant. La loi du 4 mars 2002 mit fin à la jurisprudence de l'arrêt Perruche en stipulant (art. 1) que *Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance.* Pour en savoir plus, voir http//sos-net.eu.org/medical/perruche.htm (Ndlr).

4. Didier SICARD, *La médecine sans le corps,* Plon, 2002, p. 41. **Il n'est pas question ici de remettre en cause la possibilité d'IMG, mais seulement de mettre en garde contre les risques de dérives du dépistage prénatal**. Le nombre des IMG pratiquées en France est stable depuis 2002, autour de 6.000 par an. L'exemple le plus emblématique est celui de la trisomie 21 : on estime qu'on en arrive à 75% de cas dépistés et « traités », et inversement, des « anomalies chromosomiques » sont invoquées dans 33,8% des IMG. ; 43,5% des IMG font suite à un diagnostic de malformation, et au-delà, les pathologies invoquées sont multiples. 91 propositions d'IMG (1,5%) ont été refusées par les parents en 2004. (La Croix ; 28.02.07, d'après les données de l'Agence de la Biomédecine.) A noter

qu'il n'existe pas à l'heure actuelle de contrôle a posteriori des lésions réelles du fœtus, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun moyen d'évaluer la pertinence de l'IMG, autrement dit la proportion d'IMG non justifiées, éthiquement « discutables »...

une « monstration », un savoir partiel mais immédiat sur une pathologie : quelle qu'elle soit, même non majeure, ou bien encore imprécisée, elle est le doute - redoutable - qu'il y ait des conséquences sur le devenir. Tout se passe comme s'il y avait un « tout savoir tout de suite », et cette violence survient dans une grossesse, où il n'est question en principe que de lente maturation nécessaire pour passer de l'enfant imaginaire à l'enfant réel. Au lieu de quoi, la brutalité de l'image empêche tout le travail de filtre, de réflexion, de cheminement, nécessaire au médecin comme aux parents. Une violence qui ne peut qu'exploser !

Le remède ou le poison ?

Voilà donc brossée, à gros traits, une mise en question de l'échographie obstétricale. Tout se passe comme pour le « pharmakon » des anciens, tout à la fois remède et poison, trésor et boîte de Pandore, parce qu'elle semble être en capacité de piéger dans ses logiques propres, et de fasciner jusqu'à suspendre tout jugement chez ses spectateurs. L'imagerie médicale en général est de la même manière capable du meilleur, mais aussi du pire, selon l'usage, les circonstances, et certaines logiques en cascade imprévues. Puisque nous entrons ici délibérément dans le rôle de l'avocat de l'accusation, ouvrons la liste des critiques possibles :

- L'imagerie ferait écran au patient : ce qu'elle donne à voir, ce sont des images et des chiffres, une virtualité qui semble prendre la place du malade examiné ; le corps souffrant n'a plus droit de cité, il est transféré sur écran scintillant, la plainte n'est vraiment entendue que si elle se traduit sur l'image (en « tumeur », en « sténose », en « fracture »...), les éléments quantifiables sont privilégiés, contrôlés car contrôlables, et de là ils occupent le devant de la scène, au détriment de l'examen du corps (le regard, le toucher, l'auscultation), de l'écoute des ressentis, de la patiente reconstitution de l'histoire... de la parole et de la rencontre « d'homme à homme »[5].

5. Les anglo-saxons parleraient ici du « face to face, F2F » ; et en ligne d'horizon, il est incontournable de fixer Lévinas, et sa façon de déployer la présence dans le visage de l'autre...

- L'image serait ainsi volontiers complice de la tyrannie du nombre : l'homme contemporain a une image de lui de plus en plus paramétrée, quantifiée, normée par la médecine, qui le constitue de l'extérieur ; ce qui est vrai et juste, c'est ce que di-

sent de lui les instruments de bord. Le fait de montrer et mesurer court-circuite tout recul, et on rabat l'interprétation ou l'argumentation sur le quantitatif.

- L'imagerie médicale aurait tendance à se parer des attributs de la totalité : une visibilité ne se réfute pas par des arguments. Chose vue, affaire entendue, il y a un verdict de l'image, et la tendance que l'on a à « croire ce que l'on voit » lui donne, par rapport aux autres données (d'exploration, d'observation, de dialogue, de réflexion, etc.), une plus value qu'elle est loin de mériter ; elle redouble l'autorité de l'événement par un terrorisme de l'évidence. Comme si l'image était le tout de la chose, et faisait discrètement passer à la trappe les autres paramètres et aspects de la situation du malade. C'est-à-dire ni plus ni moins que la réalité, l'épaisseur complexe du réel.

Il y a un verdict de l'image, elle redouble l'autorité de l'événement par un terrorisme de l'évidence.

- L'image semble pouvoir faire tomber le temps en syncope : elle est le « tout, tout de suite », diagnostic et destin sont confondus, elle explose la durée pour la rabattre sur l'instant, elle impose la loi de l'immédiateté, l'essentiel cède la place à l'urgence.

- De glissement en glissement, elle contaminerait les acteurs, de part et d'autre de l'écran, d'une étrange déshumanisation : pour le médecin, la tentation vient de privilégier inconsciemment le résultat technique sur ce qu'il signifie : de viser « une belle image », derrière laquelle la personne qui est en face s'éprouve dépossédée de ce qui la constitue et l'exprime, elle n'est dans le regard de l'autre que l'image d'elle-même. Et pour l'examiné, derrière cette diablerie de « n'avoir d'yeux que pour l'image », il y a une sidération de la personne ; tout se passe comme si le malade était renvoyé non à un dialogue avec lui-même, mais avec son ombre portée. Comme si l'important était moins d'être quelqu'un que d'être le bon acteur de son image.

- Ainsi, pour l'un et l'autre, l'image est un dangereux « ça va de soi », derrière lequel il ne s'agit plus seulement de s'informer avant de décider – démarche légitime -, mais de risquer de céder à ce rêve inavoué de défausse, d'esquive devant la gravité d'un choix, de dérobade devant l'impératif d'énonciation.

L'image, à la limite, permet de sauter l'étape de la décision et tout ce qu'elle implique de subjectivité ; puisqu'elle appartient à l'univers de l'évidence, elle permet de congédier le doute, le questionnement, la réflexion, la responsabilisation, elle ouvre la possibilité de remplacer par un pur automatisme (un « professionnalisme » froid) la pesanteur intimidante de l'intime conviction[6].

6. Expression empruntée à Jean-Claude GUILLEBAUD, *La force de conviction*, Seuil, 2005.

- Parce que s'il ne s'agit plus que de parfaire l'image, corriger l'image, normaliser l'image, traiter la manifestation quantifiable de la maladie et non pas le malade, on est entré dans le règne absolu des processus et des mécaniques, il n'est plus besoin ni même envisagé de choisir une direction, ou de définir un objectif. Les moyens deviennent leur propre fin, et dans le même temps, la pénible étape de la réflexion et de la remise en question se trouve éludée.

- Dès lors, l'imagerie médicale peut se trouver prise dans l'auto-emballement : en développant ses techniques et ses réalisations toutes « encore plus sensationnelles » les unes que les autres, elle fait ce que font toutes les puissances, elle s'inscrit subrepticement dans les mentalités pour exciter ce que Hegel appelait « le mauvais infini », que l'on peut aussi résumer dans la formule « plus il y en a, plus il en faut ». Le succès ne tarde pas à passer pour un échec s'il n'est pas relayé par de nouveaux succès. Un harcèlement qui est motivé bien sûr par le désir de progrès et de victoires sur la maladie, mais qui subit aussi l'aiguillon de l'essor des techniques dans tous les secteurs de l'industrie, de l'esprit de compétition, des pressions économiques ou même commerciales, et aussi des rhétoriques qui sacralisent l'individu et son besoin, bref, tout un réseau de motivations qui ne sont pas toutes « pures et limpides », et apportent aussi leurs lots de logiques propres et pièges possibles. La médecine subirait là, comme bien d'autres domaines de la connaissance, une terrible rétrogradation insidieuse en une techno-science « moderne » plus préoccupée par ses résultats exploitables que par l'ambition de connaître la maladie pour traiter le malade. La question des fins disparaît dans la technique au profit d'une pure et simple reddition à l'idéal de fonctionnement et de performance. L'obsession de la maîtrise technique peut l'emporter sur le dessein de soigner l'homme[7].

7. Constat fait et magistralement exprimé par de nombreux auteurs, Cornélius Castoriadis, Michel Serres, Edgar Morin, Jürgen Habermas, Jacques Ellul, Jean-Claude Guillebaud…

- En bout de chaîne, et pour mettre un tout dernier trait à ce noir tableau, citons Baudrillard : « Quand le monde, ou la réalité, trouvent dans le virtuel leur équivalent artificiel, ils deviennent inutiles. […] Quand tout peut être chiffré dans des codes numériques, le langage devient une fonction inutile. Quand tout se passe entre terminaux interactifs sur l'écran de la communication, l'Autre est devenu une fonction inutile. Or, qu'en est-il de l'Autre quand il a disparu ? »[8]

8. Jean BAUDRILLARD, *L'échange impossible*, Galilée, 1999.

Spectateur de l'image ou acteur de la réalité ?

Ainsi, l'outil qui doit aider malade et médecin à « voir » pour prendre une décision ajustée serait devenu insidieusement un pseudo-maître qui aide à ne pas voir, à ne pas entendre, et à escamoter la place de la responsabilité ?

Pour autant, il n'est pas question de bouder le progrès des images, et encore moins d'en refuser les conquêtes ! Personne ne peut songer sérieusement à renoncer aux innombrables avancées diagnostiques et thérapeutiques qu'ont permis les nouvelles techniques d'imagerie médicale. Le choix n'est pas d'accepter la techno-science ou de la rejeter, mais « seulement » de la réinstaller à hauteur d'homme, et à son service.

Il s'agit, tout en tirant parti de ses bienfaits, de dompter cette tendance « sauvage » à la technologisation et la marchandisation du soin ; de reprendre la main, replacer ce « processus sans sujet »[9] sous la conduite éclairée de ses utilisateurs (la communauté des soignants et des soignés délibérant ensemble, c'est-à-dire en fait la société tout entière) ; réintroduire la priorité absolue de humain, en quelque sorte en remettant « un pilote dans l'avion », démocratiquement, et à tous niveaux.

9. Cf. Bernard GALAND, *Le manifeste du sujet*, éd. Le bord de l'eau, 2007.

La liste des glissements pervers qu'opère la séduction de l'image que nous venons de dessiner permet de désigner des pistes de travail : il faut reprendre le contrôle des opérations là où la « machination » profite d'une peur, d'une faiblesse, d'un automatisme, d'une démission ; débusquer ces aiguillages indus et remettre en question les attitudes, les croyances, les désirs inavoués qui les supportent. C'est un travail sur les mentalités bien plus que sur les images qu'il convient d'encourager, afin que les

« techniciens » et les « spectateurs » redeviennent pleinement acteurs de part et d'autre de l'écran.

Il faudrait ainsi réinterroger les « ça va de soi » décrits plus haut en pentes savonneuses. Citons pêle-mêle : le primat actuel de l'objectivation sur la perspective, de l'immédiateté sur la durée, de l'information visuelle sur l'analyse, du quantitatif sur le qualitatif, des affects sur la rationalité argumentative, du désir sur l'endurance, de la technique sur la rencontre, du particulier sur l'universel, du spectacle sur la réflexion, de la preuve sur le mystère, des automatismes sur l'action, bref de l'image sur le regard, la parole et l'esprit… Nous choisirons de commencer seulement le chemin par l'exploration de deux ou trois pistes.

▪ Réinstaller un questionnement et un contrôle à chaque étape, n'est-ce pas opposer, face au chant des sirènes, comme une pédagogie de l'incertitude ? Ainsi, il serait souhaitable que la médecine se déprenne de la démangeaison de la certitude. Loin d'aller contre la science, elle serait bien avisée de réintroduire dans ses pratiques un doute systématique, cette interrogation critique dont l'esprit scientifique a de tout temps fait sa règle d'or[10]. « Après tout, il serait extravagant que le scepticisme méthodique, historiquement érigé en principe par la science, soit applicable à tous les objets qu'elle étudie, mais jamais à elle-même ! »[11]

En pratique, il s'agit de contourner un double piège : la tentation du seul discours rigoureux de type anglo-saxon, qui apporte des preuves, des mesures, des images, des recettes « validées », des arguments irréfutables[12], parce qu'issus d'une science d'autant plus triomphante qu'elle est factuelle, méthodique, dénuée d'affects, indépendante. Médecine arrogante, apparemment sûre d'elle-même (en fait plus probablement sur la défensive devant la montée de l'intrusion du Droit dans son domaine ?) et qui remplace la présence par la preuve. Et la tentation de la seule empathie plus ou moins paternaliste, qui se perd dans la subjectivité et fait louvoyer entre les chiffres, les images, les traitements en fonction de telle ou telle personnalité ou circonstance.

Il faut bien sûr conjuguer et non opposer ces deux dimensions, « scientiste » et « humaine », parce que sans la rationalité de l'approche humaniste, la science reste vide ; mais sans la

10. Ainsi Descartes fondait l'entreprise scientifique sur et par l'usage systématique du doute, suspension de la démarche et sa mise à la question, afin de l'éprouver, d'en mesurer l'adéquation et la justesse... Ou ainsi que le rappelaient quelques pères fondateurs de la médecine, « Le grand principe expérimental est le doute, le doute philosophique qui laisse à l'esprit sa liberté et son initiative. » (Claude Bernard).

11. Jean-Claude GUILLEBAUD, op. cit., p. 344.

12. Cf. les recherches de l'« *evidence based medecine* », la prégnance croissante des « *guide line* », ces arbres décisionnels de « conduite à tenir » en prêt à porter, la multiplication des « références opposables », des « conférences de consensus », des rédactions de « protocoles » et « procédures », celles des « démarches qualité » en particulier…

rationalité scientifique, la réflexion sociale reste aveugle[13] ! Se tenir sur la crête entre ces deux bords n'est pas, à mon sens, un travail de maîtrise comme celui du funambule, mais tout au contraire une suspension de la maîtrise qui donne, au sein de la démarche scientifique, place et même priorité à l'écoute du malade. Un « doute », une humilité de base, un élan en forme de recueillement, un instant d'appréhension et de reprise, bien légitime avant d'avoir à prendre souci et soin d'un autre. Temps de pause multiples, au cours de la démarche médico scientifique, pendant lesquels il serait profitable de réécouter les anciens adages du bon sens clinique : « Écoutez le malade, il vous donne le diagnostic ! », ou encore « Que faut-il dire au malade ? Il faut le lui demander ! », « Quelle décision prendre ? Lui le sait ! »

▪ Il serait souhaitable, inversement, que la société se déprenne de la démangeaison de la garantie. Et la « pédagogie du doute », que nous souhaiterions voir revenir dans la médecine, serait, pour tous, à décliner en « éducation aux risques ». Dans la culture contemporaine, une fatalité vaincue se métamorphose en possibilité. Puis la possibilité, état instable s'il en est, se durcit en exigence et se revendique bientôt comme un droit. Un droit implique des acteurs qui le font respecter. Le médecin devient-il cet acteur ? C'est ainsi qu'en médecine, on serait passé en quelques années de l'obligation de moyens[14] à une quasi-obligation de résultats.

▪ Mais un point fondamental, assez peu évoqué dans le grand public, est que le cœur de la science est incertitude, quelque chose sur lequel on peut porter un degré de certitude, mais seulement un degré. Croire que la médecine progresse, c'est faire le pari qu'une grande partie de nos représentations est partielle, fausse, et que l'on pourra les améliorer demain. La réalité est toujours complexe et rebelle, et notre ignorance est un constat toujours renouvelé plutôt qu'une donnée éradiquable !

Cette question de l'incertitude est intrinsèque à l'activité même du scientifique.

Cette question de l'incertitude – autrement dit celle des « risques » laissés par ce qui n'est pas sûrement maîtrisé ou prévisible – est actuellement souvent posée entre le médecin et le malade, ou entre la médecine et la société (sous forme de remise en question de la confiance par exemple, de

13. « Slogan » adapté de Ulrich BECK, *La société du risque*, Aubier, 1986, p. 55.

14. C'est en 1936 avec l'arrêt Mercier rendu par la Cour de Cassation que la nature contractuelle du lien qui unit le patient à son médecin a été établie : « il se forme entre le médecin et son client un véritable contrat comportant pour le praticien, l'engagement, sinon, bien évidemment de guérir le malade, ce qui n'a d'ailleurs jamais été allégué, du moins de lui donner des soins «. Se limitant à l'époque à une obligation de moyens de la part du médecin, il a depuis été réévalué à de nombreuses reprises.

redéfinition profonde des relations médecin-malade, et surtout de montée de la judiciarisation de la médecine...), alors qu'elle est à poser d'abord – et surtout ? – au sein de la biologie et de la médecine, elle est intrinsèque à l'activité même du scientifique.

Ici, par exemple, il faut rappeler que chaque image est subjective, elle n'est qu'un point de vue, elle est variable selon la manière de l'enregistrer, de la sélectionner ou non parmi des centaines possibles, de la mettre en relief, en gros plan... Et que nos rapports avec le visible et l'invisible demeurent, quoi qu'on en veuille, d'échange et d'interprétation ; pour extraire de l'image son signifiant, il faut encore et toujours retrouver le pouvoir de voir, l'implication du regard, l'éveil, la curiosité, la capacité de l'analyse et du décryptage... toutes étapes qui comportent une part incompressible de faillibilité.

Une image n'est pas un outil anti-doute, elle n'est qu'un élément du dossier, elle ne dédouane pas de la réflexion, de la mise en lien et en perspective, elle laisse intacte la nécessité de déployer toutes les questions[15]. En fait, ce qu'elle peut faire de mieux, ce n'est pas tant de nous informer, que de nous inviter à le faire, ailleurs et autrement. Ce qui laisse entière la question de l'existence de risques résiduels à gérer ou assumer, et donc de l'impossibilité de garanties parfaitement étanches.

15. Pour en donner une illustration concrète parmi tant d'autres, une des premières bonnes questions à poser, est : « Faut-il la pratiquer, cette image ? » En fait, tant d'examens sont faits et refaits sans nécessité, comme on « print » sur l'imprimante, sous des pressions fallacieuses qu'il conviendrait de débusquer...

Il serait utile de porter le débat sur ce qui est généré par le fait d'en demander ainsi « toujours plus ». Il y a, heureusement en France, un droit aux soins (et il reste encore du travail à faire pour le faire appliquer en toutes circonstances), mais il est souhaitable que l'anarchie des désirs individuels qui rêvent d'exploiter les pouvoirs de la biologie, ou d'obtenir réparation aussi pour ce qui, il n'y a pas si longtemps, était simplement considéré comme « mauvaise fortune », n'aille pas jusqu'à revendiquer un droit à la santé, parce que la pression ainsi induite sur la médecine la dénature.

▪ Au-delà, après avoir décollé de nos fausses aspirations à certitudes, il faut passer à l'action, – la fameuse « prise de contrôle » –, et c'est l'occasion de découvrir en fait une démission fréquente, une tendance assez générale à l'esquive, à la défausse, à l'irresponsabilité, qui étouffe souvent dans l'œuf les initiatives et peut cantonner dans les protections misanthropes ou

les revendications hargneuses : « Ce n'est pas moi ; je n'étais pas là ; je suis le radiologue, je ne peux rien dire, vous verrez avec le clinicien ; je ne pouvais pas savoir ; c'est Untel qui m'a dit de… (ou : c'est le docteur qui l'a dit) ; je n'avais pas de consigne ; j'ai des contraintes économiques ; ce n'est pas de mon ressort ; c'est le protocole ; c'est la société qui veut ça, ou c'est l'institution, l'administration, le règlement, etc. » Il y a banalisation de ces désengagements de la responsabilité au profit d'une dilution et d'un renvoi perpétuel aux « autres », le plus souvent abstraits, à la machination, à l'État, au « monde mal fait ».

Et ce « renvoi de la responsabilité s'accompagne du renvoi de la culpabilité, comme si une responsabilité ne pouvait sonner que comme une possible mise en examen. Étrange paradoxe du mot *respondere* qui signifie se porter garant, s'engager, véritable présence à autrui, et qui est devenu un gibier de potence potentiel.[16] » Alors l'action médicale, l'examen d'imagerie par exemple, est désormais encadrée de « précautions » multiples, parfois frileuses et défensives[17], « on se couvre », à la limite, l'image n'est quelquefois plus motivée que par ce souci-là. En somme, on en arriverait à faire, au nom de la responsabilité, des actes irresponsables (= sans responsable, c'est « la loi » qui décide).

Pour certains, cela va même plus loin encore : non seulement « je » ne suis pas responsable, mais même « la société m'en doit ». Un essayiste faisait ce portrait acidulé : « Le citoyen contemporain est contradictoirement individualiste et sécuritaire, son slogan pourrait être « Fichez moi la paix, occupez vous de moi », il voit l'État (ici le Système de Santé) comme une instance familiale qui doit le protéger, le réparer quand il en a besoin, sans le limiter dans ses moindres fantaisies.[18] » « On » attendrait tout « des autres », pour demeurer commodément en pleine irresponsabilité…

Alors la « reprise du contrôle » semble pour l'instant assez compromise dans ces conditions ! Il est à craindre pourtant que l'image ne reste souveraine tant que ne sera pas réinstallée « aux commandes » une vraie responsabilisation individuelle de tous ceux qui l'utilisent. Dans le sens initial du mot responsabilité, c'est-à-dire un « doute » sur les conséquences de nos actes.

* * *

16. Didier SICARD, *La Médecine sans le corps*, p. 240.

17. Cf. le fameux « principe de précaution », initialement principe d'action, (« adoption de mesures effectives et proportionnées » selon la loi Barnier de 1995), qui peut se dévoyer en replis attentistes ; la séquence légale information-consentement qui peut se dévoyer en « avertissements » et en « papiers à signer » ; la « traçabilité » et les « contrôles systématisés », particulièrement chronophages, qui grignotent sur le temps du soin…

18. Pascal BRUCKNER, « Les paradoxes du progrès », éditorial de la publication mensuelle de l'Espace Éthique de l'AP-HP (Assistance Publique – Hôpitaux de Paris), janvier 2006.

Bien des philosophes l'ont souligné, la meilleure fonction de l'image est d'être symbole. Étymologiquement, symboliser (syn = avec et bolein = lancer) signifie « lancer en accord » ; que l'image soit lancée en accord, fidèlement, avec ce qu'elle représente. « Ne jamais interpréter une radio sans la confronter à l'examen clinique et l'histoire du malade », disait la règle des cliniciens d'antan : malade et image, les deux moitiés non séparables de la démarche diagnostique… Vieilles lunes ? Pas tant que ça ! Si l'image prend son autonomie, est placée au rang de technique souveraine, elle se met en position de « dia » (contre, en opposition), et devient une représentation « dia-bolique » (lancée en travers), c'est-à-dire réalisée en désaccord total avec la réalité qui l'a vue naître.

Mais je suis optimiste. Je crois que la démocratie peut reprendre la main face à la techno-science qui dia-bolise l'image, qu'une remise à plat des fausses évidences est bel et bien à l'œuvre, même si, comme d'habitude, nul ne connaît « le jour et l'heure » du changement des mentalités collectives… Il y a de tels frémissements contestataires dans la levée des « nouveaux usagers » de la Santé, dans leurs revendications à être acteurs au sein du système, leur organisation en mouvement ; il y en a eu dans les récents Etats Généraux de la Santé ; il y en a au long de certains *chatt* santé sur le Web ; dans l'organisation, encore trop confidentielle, de « conférences de citoyens », à la suite de l'exemple scandinave ; dans la multiplication des instances « éthiques » dans le monde de la Santé et ailleurs ; dans la montée de protestations conniventes aussi dans d'autres domaines scientifiques que la médecine, au travers de certains des courants dits « post-modernes »… À suivre !

La démocratie peut reprendre la main face à la techno-science.

Geneviève CHARVET-BARRET



Jean DIETZ

Jean DIETZ est pasteur de l'Église réformée à Lyon et membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002.

Échographie

> *« C'est à Montmorency, dans la propriété achetée pour sa femme, qu'il profite d'un congé de maladie octroyé à la suite des certificats délivrés par le service de santé pour faire exécuter son buste par un sculpteur. Sur le visage aux traits épais, au nez légèrement camard, la chair encore ferme se gonfle en bourrelets puissants. (...) »*
>
> Claude SIMON, *Les Géorgiques.*

La maman s'est déshabillée un peu, elle a le ventre nu et très proéminent ; on le lui a enduit d'une sorte de miellat, ça a produit des bruits de bouteille de sauce alimentaire. Il a fallu qu'elle boive abondamment… elle ne tiendra pas longtemps.

Sur l'écran l'image est d'une qualité déplorable, inscrite dans un quadrilatère en déroulé de tronc de cône. Défilent dans ce cadre une succession de plages noires et blanches, des clairs et des obscurs, des flous – essentiellement des flous – qui évoquent les taches de mûre et des décolorations à l'eau de javel, sur fond gris. N'était une vague corrélation entre ces images et les mouvements de la main experte qui fait se mouvoir une sorte de palpeur à allure d'appareil d'épilation, on pourrait croire qu'il s'agit d'un film préenregistré. On n'est pas ici dans l'antre d'une esthéticienne mais dans un cabinet d'échographie. C'est une troisième grossesse. Sur la partie droite de l'écran s'inscrivent quelques données chiffrées, date, nom de la patiente et quantité d'informations indéchiffrables et clignotantes. Un haut parleur nous transmet des gargouillis et des glouglous, des bruits de pompe, des battements. Il ne manque dans la pénombre qu'un peu de vapeur, un chaudron bouillonnant dans un coin, et l'on serait chez Baba Yaga la sorcière. C'est de la grande science, c'est l'épaisseur du mystère. « Et nous voilà ! », annonce la spécialiste. La maman a un petit gloussement de bonheur ; elle veut tout voir.

On peut tout voir. Il y en a qui ne veulent pas voir. « Monsieur, vous ne regardez pas ? » Monsieur ne regarde pas. Il a l'impression que regarder ainsi c'est commettre une indélicatesse, peut-être même une grossièreté. Autant l'examen lui semble intéressant d'un point de vue diagnostic – c'est d'ailleurs une obligation à laquelle il est hors de question de

se soustraire – autant il se dérobe un peu à ces images qui, ainsi mises en scène, lui semblent violer l'intimité d'un inconnu. A-t-on le droit de mater les gens lorsqu'ils sont ainsi chez eux ? Ces images ont une nécessité médicale aujourd'hui irremplaçable ; elles ne sauraient être des icônes, ni des photos de vacances. L'enfant à venir est à venir. Ça n'est pas lui qui est à l'écran, puisqu'il n'a pas de nom, puisqu'il ne crie pas, puisqu'il ne respire pas, puisqu'il n'est pas encore un organisme autonome. Il est attendu, certes, mais il n'est qu'attente. Ce qui n'est pas l'avis de la maman ; elle défend cet individu qu'elle prétend déjà bien connaître ; il y a eu une discussion tendue là-dessus. Monsieur ne se permet pas de prendre les gens en photo dans la salle d'attente d'un médecin ; il ne photographie que les fauteuils. Il a d'ailleurs proposé de venir avec ses appareils à lui, pour fixer l'événement d'une manière qu'il jugerait digne et respectueuse. Elle le lui a formellement interdit. « Monsieur, vous ne regardez pas ? », insiste la spécialiste. Le Monsieur dit non. « Mais pourquoi êtes-vous venu ? » Il grommelle quelque chose, « Je suis le chauffeur de Madame », il dévisage la spécialiste. Elle ouvre la bouche comme si elle allait parler, choisit provisoirement de se taire ; elle retourne à son palpeur, à sa machine et à son écran.

Elle énumère d'une voix forte tout ce qu'elle voit, elle nomme les organes et assortit chacun d'un possessif et d'un adjectif qualificatif… petit, charmant, menu, mignon… Le Monsieur, mine de rien, regarde le film qui défile. Il s'intéresse moins aux mots qu'il entend qu'aux intonations qui résonnent. Il voit des constellations célestes sur un ciel de nuit d'été, avec parfois un passage nuageux ; il voit les frontières changeantes de nouveaux continents ; il aperçoit un serpent géant qui darde sa langue à la face de l'abîme… De temps en temps on entend Bip… Bip… Magie de l'espace ! A toutes ces merveilles la spécialiste attribue des noms tripiers et anatomiques. Elle ose même parler de lui, ou d'elle en désignant le fœtus. On n'a vu jusqu'à présent que la tête, le torse, les membres supérieurs et une partie du tronc. Le défilement des images se fait plus saccadé, tempête sur l'écran puis gros plan fixe : « Regardez ses petits pieds ! » La maman est aux anges et il serait sans doute bon pour le matricule du Monsieur qu'il s'extasie.

Mais soudain les intonations ont changé, dans le sens de la gravité. « Il y a quelque chose que je dois vérifier. » Nouvelle tempête sur l'écran. Et voix encore plus inquiète. « C'est bien ce que j'ai cru voir. » La maman est toute pâle et la spécialiste vraiment préoccupée. Le Monsieur : « Mais enfin, parlez ! » « Je n'ose pas vous le dire. Vous allez être très ennuyé. » La maman : « C'est grave ? ». La spécialiste les regarde, elle et le Monsieur, l'air consternée : « Vous avez déjà deux fils, n'est-ce pas ? » Silence. On s'attend au pire, on imagine des catastrophes, un tout à recommencer, des nécessités assassines… Elle dit : « C'est un garçon. » La catastrophe est donc apparemment que ce soit un garçon. Elle s'entend demander si tout va bien mais répète que c'est un garçon… Et alors ? « Les pères, pour un troisième enfant, surtout après si longtemps, ils veulent une fille. »

Le sexage est donc un élément à diagnostiquer parce que les pères… Revers lamentable pour une technique d'imagerie qui rend tellement de services ! A cet état d'avance-

ment de la grossesse, que va-t-elle proposer ? Elle ne propose rien. Elle se fait tancer par la maman et le Monsieur, tout à fait solidaires sur ce coup-là. Puis, silence. Elle prépare son compte rendu : rien à signaler, de sexe masculin.

Finalement on discute, sur l'émotion, sur l'absurdité d'une telle situation. On se rabiboche avec la spécialiste, qui semble avoir du temps devant elle, qui est d'une amabilité presque obséquieuse. Pendant que la maman se rhabille, le Monsieur avise un connecteur particulier, sur la face avant de l'appareil, un connecteur qui lui rappelle les caméscopes du grand public. « Et ça ? » demande-t-il. La spécialiste lui dit qu'il y avait effectivement un enregistreur, mais qu'il a dû être supprimé parce que trop de patients exigeaient qu'on leur remette un enregistrement de l'examen… Elle ajoute : « On n'est pas là pour ça. »

Quelques images ont été conservées de cette séance. Elles figurent dans l'album qui recueille les photos de l'enfant, en toute première page. Elles y demeurent comme une pomme de discorde, mais au moins n'a-t-on pas dans cette maison le film de l'accouchement que tels de leurs amis possèdent. « Et le film de la conception, on peut le voir aussi ? », leur a demandé un jour le Monsieur.

« C'est toi dans mon ventre », dit la maman à l'enfant. Et le Monsieur demande à l'enfant s'il était d'accord pour être ainsi photographié. L'enfant se tait. A l'âge qu'il a atteint, il ne dessine plus papa et maman, mais des monstres de toutes sortes, avec pleins de griffes, d'yeux et de dents. Les images de lui quand il était là-bas montreront qu'il y était déjà très beau.

> *« (…) La coloration froide et uniforme du matériau utilisé, les globes des yeux sans prunelles à demi cachés par les sourcils broussailleux, les deux rides profondes entre ceux-ci, le cou nu de taureau gras et annelé, qui projette la tête en avant dans un mouvement d'orateur ou de tribun, la toge, confèrent à l'ensemble un aspect solennel, intemporel. »*

Jean DIETZ

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

TOME 82 2007/1

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnement 2007 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet) France 32 - Etranger 36
Abonnement de soutien : France, 45 - Étranger, 50
Tables 1976-1990 : 13 franco
Prix de ce n° : 13 franco

Elena LASIDA



Elena LASIDA est Docteur en Sciences économiques et sociales et maître de conférence à la Faculté de Sciences sociales et économiques de l'Institut Catholique de Paris. Elle est aussi chargée de mission à la Commission épiscopale Justice et paix et travaille la question du Développement durable.

Populorum progressio
Actualité et actualisation d'une encyclique

L'encyclique *Populorum Progressio* a été publiée à Pâques 1967 : nous fêtons cette année son 40e anniversaire. C'est une bonne occasion pour rappeler son souffle prophétique et nous demander si elle reste toujours d'actualité.

Une encyclique prophétique pour son époque

L'encyclique Populorum Progressio s'inscrit dans la suite du concile Vatican II, qui ouvre une voie nouvelle dans la réflexion sur *L'Eglise dans le monde de ce temps* (Gadium et Spes). La problématique au centre de cette encyclique est celle du développement, regardé à partir des pays pauvres. En ce sens, le texte répond parfaitement à la réalité de son temps, marqué par la création en 1964 de la Conférence des Nations Unies pour le commerce et le développement (CNUCED). Le Père Lebret, fondateur d'Economie et Humanisme, et délégué du Vatican à cette conférence, se voit alors confier par le pape Paul VI le projet de rédaction de l'encyclique qui deviendra *Populorum Progressio.*

La question du développement occupe une place très importante à cette époque. Du côté de l'Afrique, le processus de décolonisation est accompli, mais sans avoir produit l'améliora-

tion des conditions de vie espérée par sa population, ayant même parfois renforcé l'écart entre pays riches et pays pauvres. Du côté de l'Amérique Latine, la théorie de la dépendance et l'approche structuraliste mettent en évidence et dénoncent la séparation du monde entre un *centre*, riche et développé, et la *périphérie*, pauvre et sous-développée. Cette inégalité entre pays est fortement dénoncée dans l'encyclique, autour d'une double conviction : *la question sociale est aujourd'hui mondiale, et le développement est le nouveau nom de la paix.*

La question sociale avait été limitée dans les encycliques antérieures et à partir de *Rerum Novarum*, au contexte de l'Europe et des États-Unis. Avec *Populorum Progressio*, elle acquiert une dimension internationale. Les inégalités sociales n'apparaissent pas seulement entre les différentes classes d'une société, mais également entre les différents pays de la planète. Le développement apparaît ainsi comme le chemin pour assurer à tout homme, le droit de trouver ce qui lui est nécessaire pour avoir une vie digne.

Or, le développement n'a pas seulement une dimension économique, mais il constitue aussi un enjeu pour la paix. « *Combattre la misère et lutter contre l'injustice, c'est promouvoir, avec le mieux-être, le progrès humain et spirituel de tous, et donc le bien commun de l'humanité. La paix ne se réduit pas à une absence de guerre... Elle se construit jour après jour, dans la poursuite d'un ordre voulu de Dieu, qui comporte une justice plus parfaite entre les hommes* » (§ 76).

Cette double conviction qui traverse l'encyclique et qui la différencie des précédentes détermine son caractère prophétique. D'une part, l'approche internationale pour aborder la question sociale introduit et anticipe l'importance d'une dimension devenue aujourd'hui incontournable, celle de la mondialisation. D'autre part, le rapport entre le développement et la paix met l'économique en lien étroit avec la dimension politique, humaine, sociale et spirituelle de la vie, ce qui ouvre à une conception intégrale du développement qui va, par la suite, faire son chemin au niveau de la communauté internationale et notamment du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD).

Un changement d'époque

Le monde d'aujourd'hui est radicalement différent, notamment en termes des relations entre pays, que ce soit au niveau économique, politique ou social. La révolution technologique qui s'est produite au niveau des moyens de communication et d'information, accompagnée du développement des moyens de transport, ont complètement changé les modes de relation entre les pays. Les États, ainsi que les entreprises et la société civile de chaque pays, peuvent aujourd'hui être beaucoup mieux informés et participer activement aux enjeux d'un autre pays. La multiplication de sommets, d'institutions, de réseaux et de campagnes au niveau régional et international, met en évidence cette interdépendance croissante qui s'est progressivement tissée entre les pays. Ce n'est pas pour autant que l'écart entre riches et pauvres a disparu, mais il ne peut plus être abordé d'une manière bipolaire. L'inégalité économique entre pays est devenue une réalité très complexe, qui répond à des processus circulaires plutôt que linéaires, doublée de nouvelles formes d'inégalité à l'intérieur de chaque pays.

Les nouvelles technologies de la communication ont, par ailleurs, permis l'internationalisation d'un secteur de l'économie qui a bouleversé les rapports entre les pays : le secteur financier. La globalisation financière, qui commençait à peine à se développer il y a 40 ans, a pris une dimension extraordinaire, qui a largement dépassé la globalisation au niveau du commerce ou de la production.

Ces changements ont fait basculer la géopolitique. On a vu ainsi émerger, ces dernières décennies, le pôle asiatique, au début à travers le développement des pays du sud-est du continent (les 7 dragons), et ensuite le réveil de la Chine, suivi de près par l'Inde. Ces régions du monde, considérées parmi les pays pauvres de la planète, sont passées du côté des pays riches. Les conditions de vie se sont améliorées à l'intérieur de ces pays, mais pas pour tous. L'écart entre riches et pauvres prend des dimensions énormes, mais à l'intérieur même des pays. Par ailleurs, les « nouveaux pays riches » deviennent une menace pour les pays qui avaient jusqu'à présent le monopole de la richesse.

Ces changements technologiques, économiques et géopolitiques, se sont accompagnés d'une réflexion nouvelle sur le développement ainsi que sur la mise en place de nouvelles pratiques d'aide au développement. La prise en compte de la dimension humaine et sociale est devenue beaucoup plus importante dans l'évaluation du niveau de développement d'un pays. Les indicateurs ne se limitent plus à mesurer la seule croissance économique pour déterminer le degré de développement d'un pays. Les programmes d'aide au développement ont fait place progressivement à la dimension politique et sociale à l'intérieur des politiques qui visaient au début uniquement les grands équilibres macro-économiques (inflation, déficit fiscal, balance commerciale, etc.). Certes, il reste en ce sens beaucoup à faire, mais l'évolution des dernières années a été très importante.

Enfin, un dernier changement risque de bouleverser complètement la donne. A partir des années 70 une nouvelle dimension commence à attirer l'attention de la communauté internationale : l'environnement. Elle va donner naissance à une nouvelle expression, celle de « développement durable ». L'idée de durabilité est liée au fait que les ressources naturelles, indispensables dans nos modes actuels de développement, sont en train de s'épuiser et de se dégrader à un point tel que la vie des générations futures est aujourd'hui compromise. Cette prise en compte de l'environnement conduit à une remise en question radicale de nos modes de vie, c'est-à-dirc nos modes de produire, de consommer, de nous déplacer, d'habiter l'espace. Encore une fois, la notion de développement est appelée à être complètement renouvelée.

Un souffle prophétique à renouveler

Si la réalité historique a radicalement changé, cette encyclique qui avait justement le mérite de proposer une parole d'Église très incarnée dans l'histoire, ne peut plus avoir la même place qu'à l'époque. Nous ne pouvons plus nous y référer de la même manière. Mais ceci ne signifie pas qu'il faut la laisser de côté. Bien au contraire, cette encyclique nous appelle aujourd'hui à renouveler le souffle prophétique qu'elle a su avoir à son époque. Elle nous défie à repenser le rapport entre l'Eglise et le monde en tenant compte des réalités d'aujourd'hui. Elle nous provoque

à découvrir de quelle manière Dieu se fait présent aujourd'hui au travers de nouvelles inégalités et injustices qui marquent et blessent notre monde.

Et pour ce faire, elle nous lègue une intuition fondamentale sur le développement, celle du développement « *de tout l'homme et de tous les hommes* ». Cette petite phrase, qu'on pourrait presque trouver banale, dit à la fois une vérité fondamentale et un défi pour chaque époque. La vérité fondamentale : le développement doit toujours être pensé de manière « intégrale » et « solidaire ». Intégrale, c'est-à-dire associant toutes les dimensions qui font qu'à chaque époque une vie puisse devenir une vie véritablement humaine. Solidaire, c'est-à-dire incluant l'ensemble des êtres humains. Le défi est celui de définir, dans les conditions historiques d'aujourd'hui, ce qui rend le développement intégral et solidaire. Comment repenser aujourd'hui « l'intégralité » de la vie humaine à travers cette prise en compte des conditions naturelles ? Comment repenser aujourd'hui la « solidarité » à travers les nouvelles formes d'inégalité et d'interdépendance existantes dans notre planète ? La vérité est essentielle ; le défi est énorme.

Elena LASIDA



ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 82 — 2007/2

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnement 2007 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet) France 32 - Etranger 36
Abonnement de soutien : France, 45 - Étranger, 50
Tables 1976-1990 : 13 franco
Prix de ce n° : 13 franco



Christian DUQUOC

Christian DUQUOC est dominicain. Longtemps professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon et directeur de la revue « Lumière et Vie », il a écrit plusieurs ouvrages de christologie, des essais des années 70 (*L'homme Jésus* et *Le Messie*, Cerf, Cogitatio Fidei 29 et 67, 1968 et 1972) à *L'unique Christ. La symphonie différée* (Cerf, 2002).

À propos du Jésus de Benoît XVI

Qu'un pape abandonne les certitudes du magistère pour se livrer à l'exercice incertain et aléatoire de l'exégèse n'est pas un événement banal. Benoît XVI renonce au titre de sa fonction et écrit sous son nom personnel[1]. Il précise dans l'introduction afin d'éviter tout malentendu : « Il est clair que je n'ai pas besoin de dire expressément que ce livre n'est en aucune manière un acte du magistère, mais uniquement l'expression de ma quête personnelle de 'la face du Seigneur' (cf. Ps 26 [27], 8). Aussi chacun est-il libre de me contredire » (p. 19).

Cette déclaration m'invite à exposer mon sentiment en toute liberté. L'ouvrage s'insère dans le débat qui favorise la marche vers une connaissance si possible libérée des préjugés et des idéologies. L'auteur affirme que son souci majeur est de restituer Jésus à sa vérité originaire loin des intérêts particuliers qui ont trop souvent habité l'exégèse savante.

Son étude ne recouvre qu'une partie de la vie de Jésus : « La figure et le visage de Jésus durant son activité publique » (p. 19). Un second volume présentera les récits de l'enfance et peut-être ceux de la passion si l'on tient compte d'allusions clairsemées dans le cours de l'exposé. Le volume présent part du baptême de Jésus et mène jusqu'à la Transfiguration. Il y est inclus une étude sur les symboles johanniques, il s'achève sur les affirmations de Jésus quant à son identité.

1. Joseph RATZINGER, BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth, 1. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration,* Flammarion, 2007.

Contrairement à ce que l'on aurait pu craindre de la part d'un universitaire : une écriture complexe, le texte est d'une grande lisibilité en raison de la clarté de son argumentation et de la simplicité de son vocabulaire. L'auteur ne cède pas à la mode trop répandue selon laquelle le jargon dit scientifique décline la profondeur de la pensée. Ce livre, malgré quelques difficultés inhérentes à un sujet mille fois traité par des experts, ne s'adresse pas d'abord aux spécialistes mais à tout croyant et incroyant pour lesquels la personnalité de Jésus demeure fascinante et énigmatique. Du simple point de vue de l'écriture et de l'argumentation, ce livre est une réussite littéraire.

Pour harmoniser ma recension à la clarté de l'exposé, j'organise celle-ci autour des thèmes suivants : méthode et conviction, le Jésus de l'histoire et le Fils, le judaïsme interlocuteur privilégié, une actualisation énigmatique. Je conclurai en évoquant le fil conducteur de la méditation de l'auteur : la Croix, révélation d'un Dieu humble.

1. Méthode et conviction

Benoît XVI fait preuve d'une excellente connaissance de l'exégèse historico-critique, notamment dans ses versions allemandes. Il est très attentif aux conséquences théologiques de ce type d'exégèse. Il estime en effet que cette méthode fut à la source de la théologie libérale : celle-ci en un premier temps réduisit Jésus à être un maître de sagesse morale, puis en un second temps elle le présenta comme le héraut d'une irruption soudaine et bouleversante du Règne de Dieu selon le schéma de l'apocalyptique juive intertestamentaire.

L'auteur ne met nullement en doute la pertinence de la recherche historique dans l'Écriture, il s'étonne cependant de l'inconscience de ses promoteurs, leurs investigations dites scientifiques aboutissant souvent à ne découvrir rien d'autre dans le texte que la pensée dominante de leur époque. En cela, sans le citer, il rejoint la polémique de Nietzsche dans une de ses *Intempestives* contre F. Strauss : son Jésus né de la science ne serait rien d'autre que le portrait du petit bourgeois allemand, rêve de tout universitaire. J. Ratzinger est plus nuancé et moins acerbe : la personnalité de Jésus que décrit l'exégèse critique

n'est pas fausse, elle est incomplète car enfermée dans l'immanence ; elle est prisonnière de la bonne intention d'humaniser Jésus, mais ce faisant, elle le dépossède de son originalité propre : être le Fils, révélateur du Père.

Le refus de se laisser enfermer dans les procédés de la seule exégèse historico-critique relève pour l'auteur d'une conviction : le texte évangélique ne se rapporte pas seulement à un moraliste, un sage ou un prophète, il donne la parole au Fils comme révélateur du Père. L'Évangile représente le dévoilement progressif de cette identité transcendante, dévoilement qui, par incompréhension de l'enjeu, conduira au procès et à la condamnation. Dès l'introduction, l'auteur définit le sens de son travail en articulant Moïse, prophète à qui Dieu parlait comme à un ami, à Jésus qui, par son intimité avec le Père, révèle aux hommes qui est le Dieu d'Israël et quel est son rôle dans l'histoire. Évoquant le passage de Ex 33, 23 où Dieu refuse à Moïse de voir son visage (il ne peut le voir que de dos), il commente : « La proximité de Moïse avec Dieu… rencontre là ses limites. Il ne voit pas la face de Dieu, même s'il lui est donné de plonger dans la nuée de la proximité avec Dieu et de lui parler comme à un ami. Ainsi la promesse d'un 'prophète comme moi' recèle implicitement une attente encore plus grande : qu'il soit donné au dernier prophète, au nouveau Moïse, ce que le premier Moïse n'avait pu obtenir - voir réellement et directement le visage de Dieu et ainsi pouvoir parler à partir de cette pleine vision et non simplement parce qu'il a vu Dieu de dos » (p. 25). L'interprétation du texte évangélique trouve ici sa clé.

2. Jésus de l'histoire et le Fils

Le livre s'achève sur l'identité de Jésus à partir de termes utilisés pour la décliner. Celle-ci, dans sa visée transcendante, commande la lecture des différents chapitres : baptême, tentations, évangile du Royaume, sermon sur la montagne, prière du Notre Père, appel des disciples, message des paraboles, images johanniques, Transfiguration et Confession de foi de Pierre. Ces récits ou ces images évoquent le Jésus de l'histoire et rapportent ses paroles. Aucun d'eux ne prendrait une consistance inattendue dans la tradition d'Israël si l'on omettait de les accorder à ce qui fait la cohérence de l'ensemble : mettre en lumière l'énigme

qui habite Jésus et l'arracher au simple rôle de sage ou de prophète. La méditation réservée au sermon sur la montagne est sur ce point éclairante.

S'inspirant de l'exégèse d'un rabbin juif fasciné par le personnage de Jésus, J. Neusner, il établit que les propos apparemment paradoxaux de Jésus sur la Torah s'inscrivent dans le droit fil de sa signification en en explicitant les exigences radicales. La teneur du discours en effet s'intégrerait sans difficultés majeures à une lecture juive si le « je » de Jésus ne soulevait la question de sa légitimité : sur quelle autorité s'appuie-t-il pour dévoiler le sens dernier de la Torah ? J. Neusner pense que se référant à lui seul, Jésus se met au centre de la révélation, il rend alors impossible de l'insérer dans la lignée mosaïque. Pour ce rabbin, la doctrine du sermon ne fait pas problème, par contre l'attitude de Jésus pose une question redoutable puisqu'il se présente comme le Seigneur. En ce sens, le discours dont le contenu n'offense en rien les convictions juives place Jésus au cœur de la révélation du Dieu d'Israël. De cette discussion, J. Ratzinger tire la conclusion suivante : gommer cette ouverture à la transcendance risque de faire interpréter le sermon comme une opposition au judaïsme et de favoriser une mécompréhension réciproque. Paradoxalement, la transcendance du personnage, dans la lignée de Moïse, sauve l'innocence du texte par rapport à la Torah.

Encore faut-il bien saisir le sens de cette transcendance : elle ne renvoie pas à la revendication par Jésus du titre de Messie. Au contraire, la dynamique du discours s'oppose à cette identité trop marquée par des intérêts politiques. Celle-ci s'annonce dans les titres dont use Jésus pour se désigner : Fils de l'homme et Fils. Ils sont étudiés plus avant dans le livre avec érudition et finesse (cf. le chapitre 10 : les affirmations de Jésus sur lui-même).

L'auteur se livre en premier lieu à des investigations sur le terme de « Fils de l'homme », il essaie de clarifier les interprétations multiples de ce titre énigmatique, il écrit non sans humour : « Ce titre a donné lieu à un énorme débat dans l'exégèse moderne. Quiconque s'aventure sur ce terrain tombe sur un cimetière d'hypothèses contradictoires » (p. 350). « Fils de l'homme » que pratiquement seul Jésus s'attribue désigne à la

fois la condition humiliée de son humanité et sa fonction glorieuse. Cette articulation d'éléments contraires s'arc-boute à l'histoire paradoxale du Nazaréen qui s'achève dans la révélation du lien entre la Croix et la Résurrection.

Quant au titre de « Fils » en second lieu, cernant l'intimité de Jésus avec Dieu le Père, il s'inscrit dans la tradition vétéro-testamentaire tout en l'ouvrant à une dimension insoupçonnée que la revendication du « Je suis » (Jn 8, 24, 28, 58), nom propre du Dieu d'Israël selon la Bible, justifie. Les titres les plus transcendants auxquels Jésus se réfère ne l'éloignent en rien de son enracinement juif, mais révèle ce qui était caché et pourtant annoncé dans l'Alliance mosaïque. Ce regard attentif porté à l'intégration juive de Jésus se manifeste au privilège que l'auteur accorde au dialogue avec Israël.

3. Un interlocuteur privilégié : le judaïsme

L'intérêt porté aux titres transcendants révélant l'identité de Jésus ne porte nullement atteinte à la reconnaissance de sa condition humaine singulière : «... une foi qui abandonne la dimension historique, écrit-il, devient réellement de la gnose. Elle abandonne la chair, l'incarnation - la véritable histoire justement » (p. 255). L'auteur insiste sur la singularité juive de Jésus. Parfaitement intégré à la tradition mosaïque, Jésus fait siens les espoirs et les prières des pauvres dont les psaumes sont les témoins majeurs ; il porte à son accomplissement l'alliance mosaïque, il en fait mûrir le fruit, ne la contredit pas, ne la dénonce pas, ne la condamne pas.

La fidélité de Jésus à la vocation particulière d'Israël et à son orientation universelle explique l'attention amicale réservée par J. Ratzinger à l'exégèse juive. Certes, il marque avec vigueur l'originalité du dernier des prophètes et comprend qu'elle causa une rupture, mais jamais il ne conclut de celle-ci à une malédiction divine pesant sur le peuple élu : Israël demeure béni de Dieu.

L'auteur s'insurge en plusieurs occasions contre les dérives interprétatives anti-juives que l'on rencontre chez les Pères de l'Église et dans la tradition chrétienne commune. Son commen-

taire de paraboles qui peuvent soutenir une exégèse anti-juive est éclairant. Ainsi lutte-t-il contre le détournement de sens de la parabole des vignerons homicides (p. 281-287). Selon lui, il s'agit d'une promesse et d'une menace qui s'adresse à tout auditeur, juif, chrétien ou non chrétien, car écrit-il : « Le signe de Dieu est l'abondance » (p. 278), il n'est ni la malédiction, ni la condamnation. Les paraboles peuvent être des mises en garde, elles ne sont jamais des prophéties déterminant un destin.

Ce n'est pas sans émotion que l'on constate cette tendresse envers Israël. Elle s'affirme dès le début du livre dans la comparaison orchestrée entre Jésus et Moïse, elle ne se dément pas. Peut-être est-ce l'apport le plus original de cet ouvrage : ne plus faire du Nouveau Testament une arme contre Israël, ce qui fut trop souvent le cas, mais le fondement du dialogue ouvert avec le judaïsme depuis la fin de la seconde guerre mondiale. La Shoah a incité les chrétiens à ne plus faire de Jésus la victime devenue ennemie du peuple juif, mais leur plus fidèle et plus discret accompagnateur dans l'approfondissement de leur compréhension de l'alliance mosaïque ou de la Torah. L'actualité de Jésus de Nazareth est inscrite dans le dialogue avec le judaïsme, elle n'est aucunement dans ce cas sujette à ambiguïté. Il n'est pas certain qu'il en aille de même pour les autres formes d'actualisation des paroles et des actions du Nazaréen.

4. Une actualisation énigmatique

Le parcours proposé par J. Ratzinger pour élucider la mission et l'identité de Jésus de Nazareth est émaillé d'allusions à l'actualité religieuse, politique, sociale et culturelle de notre monde occidental. Ces allusions sont rarement argumentées. En saisir la portée n'est pas simple, elles sont souvent énigmatiques en raison de leur brièveté ou parfois de leur tranchant. Un certain nombre d'entre elles se réfère à un jugement pessimiste sur le devenir du monde occidental. Le chapitre consacré aux tentations de Jésus offre un support idéal à une actualisation polémique. Je cite quelques passages :

- « Là où Dieu est considéré comme une grandeur secondaire que l'on peut écarter temporairement ou complètement, au nom de choses plus importantes, alors ces choses supposées

plus importantes échouent aussi. L'issue négative de l'expérience marxiste n'est pas la seule à le montrer… » (p. 53).

- « Les aides de l'Occident aux pays en voie de développement, fondées sur des principes purement techniques et matériels, qui ont laissé Dieu de côté… croyaient pouvoir transformer les pierres en pain, mais elles ont donné des pierres à la place du pain. Or il s'agit du primat de Dieu. Il s'agit de le reconnaître comme réalité, une réalité sans laquelle rien d'autre ne peut être bon. L'Histoire ne saurait être gouvernée par de simples structures matérielles, faisant abstraction de Dieu… » (p. 53).

- Sous l'inspiration de Soloviev, il écrit : « Les pires livres qui détruisent la figure de Jésus, qui démolissent la foi, ont été écrits avec de prétendus résultats de l'exégèse… La Bible est assujetti chez beaucoup au critère de la prétendue vision moderne du monde dont le dogme fondamental est que Dieu ne peut nullement agir dans l'histoire… » (p. 55).

- On retrouve des pensées similaires à propos de la tentation du pouvoir. J'en relève une : « ... Sans le ciel, le pouvoir terrestre reste toujours ambigu et fragile. Seul le pouvoir qui accepte le critère et le jugement du ciel, c'est-à-dire de Dieu, peut devenir un pouvoir orienté vers le bien. Et seul le pouvoir qui se place sous la bénédiction de Dieu peut être fiable… » (p. 58-59).

- On ne saurait séparer ces propos de ceux qui viennent ensuite : « Au cours des siècles, cette tentation - asseoir la foi par le pouvoir - est revenue continuellement sous des formes diverses, la foi a toujours couru le risque d'être étouffée sous l'étreinte du pouvoir… » (p. 59). L'exemple donné est celui de l'Empire chrétien.

Des pensées semblables entaillent de temps à autre le texte (cf. p. 76, 109, 159, 199, 284, 309, 371). Elles ne sont jamais vraiment développées, elles sont, me semble-t-il, plus émotives qu'élaborées. Cependant, deux orientations majeures paraissent fonder ces jugements. La première porte sur le messianisme, la seconde sur la nécessité sociale de Dieu. Ces deux orientations ne sont pas articulées malgré leur apparente contradiction.

Aussi confèrent-elles aux allusions un caractère énigmatique ou hâtif.

- J. Ratzinger critique les formes politiques du messianisme : Jésus n'est pas venu pour gérer le monde en vue d'une réussite sociale et économique, il se démarque de l'espérance commune partagée par la majorité de ses auditeurs. Ce messianisme terrestre a été l'objet de désirs permanents dans le christianisme et a détourné plus d'une fois l'Église de sa mission d'annonce de la parole de Dieu. L'Église n'a aucune compétence pour gouverner le monde, car il est inutile d'attendre du Christ ressuscité le règlement heureux des problèmes sociaux, économiques et politiques. Cet espoir mène à l'illusion.

- L'auteur ne se refuse pas moins à une sécularisation radicale du monde, Dieu étant exonéré d'un lien quelconque à notre histoire. Il plaide pour une présence active de Dieu dans la gouvernance du monde par la médiation des croyants. N'en demeure pas moins énigmatique l'articulation de l'anti-messianisme de Jésus à la nécessité d'une reconnaissance publique de Dieu, ces deux formes paraissant antagonistes. Rien n'est précisé sur ce point. Sans doute n'était-ce pas le propos du livre.

Le style allusif, sans coordination des deux éléments d'appréciation, peut avoir un inconvénient : que des lecteurs pressés ou malintentionnés usent de façon unilatérale de l'un ou l'autre d'entre eux. Pourtant, cette absence d'articulation me paraît bénéfique : elle démontre que notre actualité pose à l'exégèse et à la pensée théologique des questions inédites et que les réponses à y apporter ne sont évidentes ni dans l'Écriture, ni dans la tradition. La Croix de Jésus ne concerne pas seulement la pratique chrétienne, elle relativise les certitudes doctrinales.

Conclusion : la révélation d'un Dieu humble

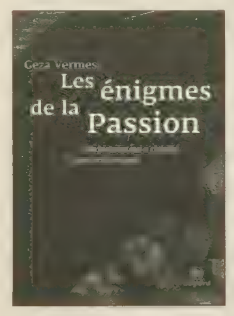
« La divinité de Jésus et la Croix sont indissociables, et seule cette relation permet de bien comprendre Jésus » (p. 333). Les disciples ne saisirent ce lien qu'après la Résurrection. J. Ratzinger en découvre la présence anticipée dans la vie et les paroles de Jésus. Dieu ne se manifeste pas en Jésus par des actes de puissance, mais par l'attention humble envers tout

homme, dans la patience infinie qui va jusqu'à l'acceptation de la pire injustice pour lui-même. La Croix n'est pas l'expiation d'une faute, elle est la conséquence d'une implication divine en rupture avec les différentes formes de domination. Par l'affirmation de cette conviction comme trame de son ouvrage, J. Ratzinger donne un beau témoignage de foi et évoque ainsi indirectement le rôle du magistère : confirmer les croyants dans la foi au Christ. On ne peut que souhaiter une parution rapide du second volume.

Christian DUQUOC

Bible

Geza VERMÈS, ***Les énigmes de la Passion. Une histoire qui a changé l'histoire du monde***, Bayard, 2007, 162 p.



L'auteur, qui est juif, veut à juste titre lutter contre ce que Jules Isaac appelait « l'enseignement du mépris » chez les chrétiens. Or nos évangiles présentent Jésus comme populaire auprès des foules galiléennes et comme entrant triomphalement à Jérusalem. Comment ces mêmes foules réclameront-elles avec insistance la mort de Jésus quelques temps après ? Que s'est-il vraiment passé le jour de la crucifixion ?

C'est en historien, sympathique à Jésus, que Geza Vermès tente de répondre à la question. Son ouvrage suit de près nos évangiles, il est bien documenté et présenté clairement. (On regrettera une erreur p. 93 dans une citation de l'évangile de Jean). Après un chapitre sur la manière dont la justice était rendue au I[er] siècle par les Juifs et par les Romains, il se livre à une analyse comparative de nos quatre récits de la Passion. Ses conclusions étayées par l'ensemble de l'ouvrage, figurent p. 136 et 137. À quelques nuances près, elles paraîtront fiables à ses confrères historiens. Il pense notamment que l'hostilité attribuée à la foule vis-à-vis de Jésus est la conséquence des querelles entre la synagogue et les premières communautés chrétiennes lors de la rédaction de nos évangiles.

Les lecteurs qui s'étonneraient de voir mises en lumière les contradictions entre les synoptiques et le quatrième évangile, ainsi que des doutes sur l'historicité de plusieurs des événements racontés, se souviendront que la vérité de nos évangiles ne tient pas à la véracité historique des détails racontés, mais au sens que revêt l'ensemble de ces événements. Pour les chrétiens, la véritable énigme de la Passion demeure qu'elle est la manifestation de l'amour de Dieu pour l'humanité ; et si elle a changé l'histoire du monde, c'est à cause de la Résurrection du Christ.

Jean DELARRA, o.p.

Jean-Pierre LÉMONON, ***Ponce Pilate***, éditions de l'Atelier, 2007, 301 p.



Il s'agit d'une réédition de l'ouvrage publié chez Gabalda en 1981, revu et réactualisé en fonction des découvertes archéologiques et historiques de ces dernières années.

J.-P. Lémonon est professeur émérite à la Faculté de théologie de Lyon. On se souvient qu'il est intervenu comme expert dans les séries documentaires réalisées par G. Mordillat et J. Prieur sur Arte : « Corpus Christi » (1997) et « L'Origine du christianisme » (2004).

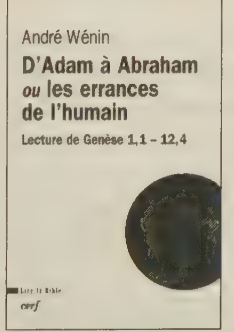
Pilate est largement connu à cause de sa mention dans le credo. Mais que sait-on de lui ? Trois parties dans ce livre qui comporte 13 chapitres accompagnés de nombreuses notes. La première traite des gouverneurs de la Judée. La suivante parle de Ponce Pilate d'après

les textes du premier et du début du deuxième siècle. Enfin la dernière fait revivre le destin de cet homme dans la littérature et la vie de l'église ancienne.

La conclusion de l'auteur, c'est que « l'homme n'a peut-être pas un grand sens politique, mais il est rusé, prudent et prévoyant. Ses répressions ne sont jamais menées à la légère… rusé, l'homme est même sournois. Pilate recourt volontiers à des stratagèmes pour affronter les protestations de la foule. Il croit à la vertu de la force et ne recherche pas des actes qui pourraient attirer la sympathie des Juifs pour le pouvoir romain ». Félicitons-nous de voir ce livre réédité, sachant qu'il fait autorité sur la question.

Jean DELARRA, o.p.

André WÉNIN, ***D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain***, Cerf, 2007, 253 p.



Dans l'introduction de cet ouvrage d'initiation à la Genèse, l'auteur annonce les principes méthodologiques qui vont guider son étude : structure du texte et analyse narrative. Il gommera toute interprétation conditionnée par une approche traditionnelle, pour considérer le texte seul, accéder à l'essentiel, rejetant les vérités dictées par l'histoire et donner ainsi, au texte qu'il retraduit et commente, son souffle premier.

Nous sommes entraînés dans la fabuleuse aventure d'une naissance, la mise au jour de la vie dans toutes ses composantes cosmiques et terrestres, qui fait dire au Créateur : « *très bien* » (1,31), dans l'euphorie contemplative du septième jour. L'humain va, cependant, entrer dans l'*« errance »*.

Ce récit, où le merveilleux et le mythe le disputent à la réalité triviale ou dramatique à échelle humaine, place l'homme au cœur de la vie, voulue par Dieu, mais pas nécessairement acceptée par l'homme. Qui est ce Dieu, à la fois très proche et très lointain ? aimant ou jaloux de sa puissance ? Quelle est la place exacte de l'homme dans la création et comment justifier sa condition mortelle ? Y a-t-il un bon amour et une liberté créatrice pour homme et femme, faits d'un peu de terre, de structure animale, qui ne cessent d'aspirer à la vie illimitée, sans s'en donner les moyens ?

Cette réflexion, la Genèse nous y invite, mais ne nous donnera pas des réponses à l'emporte-pièce. Au lecteur d'en extraire le(s) sens. Mais l'orientation en est parfaitement lisible, même en traduction, pour qui sait voir et entendre. A. Wénin ne va pas nous offrir la plénitude de la *« connaissance »* que Dieu seul possède. Mais il nous met en position de l'approcher au plus près des mots et des détails du texte fondateur, dont aucun n'est gratuit car, en elle-même, la *connaissance* fondée est bonne. Seule la convoitise (et non le *désir)* veut consommer le fruit, mais tue ainsi la *différence,* nécessaire à l'alliance avec Dieu et autrui, toujours digne de respect. Autrui, toujours autre que moi-même et pourtant mon semblable, co-créateur avec Dieu quand il fait route avec lui, non contre lui. Là est l'« *image* » de Dieu. À l'humain mortel d'en construire la « *ressemblance* ».

Les limites de notre liberté pour la vie n'ont

d'autres bornes que la confiance que nous plaçons en sa parole. L'auteur rappelle que celle-ci est le « *souffle* » qui planait sur les eaux du commencement, comme un vent de Dieu, puissance et douceur maîtrisée, le contraire de la faiblesse de complaisance, qui n'a rien à voir avec l'amour, exigeant par nature. La confiance en la parole du Seigneur fonde la relation avec celui qui s'est lui-même conditionné à la liberté qu'il nous a donnée sans partage. Si l'envie de nous la retirer l'a, parfois, assailli, il s'en est *« repenti ».* C'est le poids de cette terrible liberté qui n'est jamais fatalité, qui fait notre grandeur et notre tragédie.

La passion amoureuse, comme toute forme de passion, n'est pas amour mais *convoitise,* égocentrique et totalisante, 'dévoration'd'un autrui consommable, et non partage heureux. Elle exclut la mesure et la *limite* bonne, voulue par Dieu, pour la possession illimitée, totalitaire (cf. Babel) et vouée à l'échec. Adam croit posséder sa femme et ne fait que posséder ses illusions mensongères, réduites à la nudité reptilienne, lui qui dormait ignorant, quand Ève fut créée. La femme entre dans le jeu fusionnel qui lui est proposé, mais *la fusion* exclut le regard d'un vis-à-vis, le *dialogue,* la *différence,* la complémentarité, la *singularité* de chaque humain, et donc le rapport d'autonomie créateur, fondé sur la « *ressemblance* » à acquérir.

La langue bifide [fendue en deux] est devenue l'apanage de l'homme et va l'accompagner tout au cours du grand commencement génésiaque, jusqu'à notre aujourd'hui, en passant par Babylone, le peuple de Noé, jusqu'à Abraham et ses successeurs, dans une violence sans fin qui rejoint notre époque, à travers les générations et enfantements successifs, bénédictions et malédictions, sans cesse renouvelées, pour passer de la vie à la mort… et l'inverse, sans visibilité claire d'une fin des temps harmonieuse.

Et pourtant… les promesses de Dieu n'ont pas changé, pas plus que ses exigences dans un monde créé « *très bien* », et que l'homme responsable, n'a toujours pas rendu à son excellence initiale possible, comme en témoigne Hénoch. Mais cela demande de l'énergie et une volonté conquérante. La facilité n'est pas biblique ni le bonheur gratuité (p. 250). Pour le moment Dieu use encore de patience envers *l'humain,* mais jusqu'à quand ? C'est toute la question à laquelle il n'est pas de réponse, si ce n'est dans l'urgence, pour accéder à la singularité porteuse de *bénédiction,* loin de l'uniformité castratrice de Babel.

Manifestement, ce livre est pour nos riches heures ! Une aide précieuse pour une relecture jamais achevée du livre de la Genèse, et pour nous tenir en éveil.

Seules quelques réserves sémantiques se posent pour le texte lu : on peut se demander en effet, si l'usage d'un terme comme celui de « *suggérer* » (pp. 42, 53, 191, 248) convient bien à la Parole de Dieu. C'est le serpent qui *suggère, insinue,* dans la Genèse. Dieu (lui ou son interprète narrateur) parle en vérité. Il ne suggère ni n'insinue.
De même pour « *désir* » et « *envie* » (pp. 146, 198, 200, 243) : pas plus le désir que l'envie ne sont en eux-mêmes signes de perversion. Ils ne sont que ce que l'homme en fait, en bien ou en mal. Il en va bien autrement de la « convoitise », ce que montre fort bien l'auteur, par ailleurs.
Une interrogation, également, pour l'utilisation des mots « *douceur* » et « *violence* »

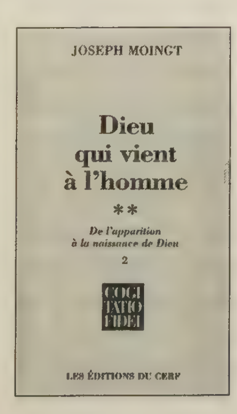
(p. 200). Il apparaît que Dieu ne renonce pas définitivement à la violence dans l'absolu, mais qu'il est un Dieu de patience et de pardon. Il n'est aucunement dit qu'il en sera toujours ainsi. Sa sainteté ne l'exclut pas, dans l'ensemble du contexte biblique. Il attend que l'humain se change et change le monde. Quant à la « douceur », il ne fait aucun doute qu'elle concerne pleinement l'humain par son effort de maîtrise, lié à sa limite.

Le terme de *« sentence »* (p. 154) à l'encontre du meurtrier de Caïn ne pourrait-il être remplacé par le douloureux « constat », au présent de l'indicatif, d'un Père aimant, et non d'un Juge implacable ?

Olivier LONGUEIRA,
Agrégé de Lettres

Théologie

Joseph MOINGT, ***Dieu qui vient à l'homme***, t.2, ***De l'apparition à la naissance de Dieu***, volume 2, Cogitatio Fidei 257, Cerf, 2007, 734 p.



Le déclin de la théologie est-il irréversible ? Le jugement cinglant d'un moraliste contemporain le donne à penser : « La théologie est un savoir ésotérique, culturellement déconsidéré », constate-t-il. Un évêque écrivant récemment dans *La Croix* se range à la même opinion : il déplore la médiocrité grandissante de la pensée chrétienne contemporaine. Les ouvrages de J. Moingt, si attentifs à la culture présente et si sérieusement argumentes, atténueront peut-être ces opinions négatives. Je le souhaite d'autant plus que j'ai lu avec admiration le troisième tome de sa trilogie *Dieu qui vient à l'homme,* intitulé *De l'apparition à la naissance de Dieu t.* 2.

J. Moingt a analysé avec courage et liberté dans les deux premiers volumes le déclin social de la croyance en Dieu dans notre monde occidental. Cet effacement public de Dieu se traduit dramatiquement dans l'institution ecclésiale : elle est en voie de devenir une organisation privée sans influence sociale, culturelle ou politique. Le monde se construit et s'humanise sans référence à une institution religieuse qui représente la croyance majoritaire. J. Moingt prend ce défi à bras le corps dans le dernier volume de sa trilogie : la foi, en son essence originaire, annonce de l'Évangile, n'est pas atteinte par ce recul institutionnel, elle est au contraire convoquée par l'Esprit à signifier son universalité.

Cette assurance sous-tend le mouvement de l'ouvrage. Les deux premiers chapitres étudient la généalogie du christianisme, soit à partir de quatre figures (l'Esprit, Marie, Pierre et Paul), soit à partir des qualités reconnues à l'Église par le Credo apostolique (une, sainte, catholique et apostolique). L'Église est traversée par « l'appel de l'ailleurs » sous le dynamisme de l'Esprit pendant l'absence du Ressuscité ; l'exode ecclésial contraint l'institution à briser sa clôture et la conduit à une véritable universalité : elle n'est plus le lieu géographique du salut, mais celui de l'annonce pour tous les hommes de la proximité aimante et réconciliante de Dieu.

Les chapitres 3, 4 et 5 déploient cette perspective théorique dans le cadre du monde actuel. J. Moingt établit à quel point l'enfermement institutionnel séculaire a conduit à des aberrations. Il souligne que la mission n'a pas pour lieu majeur, contrairement à ce que pense la majorité des théologiens contemporains, le pluralisme religieux, mais la profanisation à terme de toutes les perspectives religieuses en raison de la mondialisation sous le modèle occidental. Il explique que le don de l'Esprit, source de la mission, dissémine l'annonce évangélique du salut dans le monde séculier et que c'est en fonction du monde profane qu'elle doit être envisagée.

Le chapitre sur la mission est sans doute l'un des plus originaux de l'ouvrage. J. Moingt propose une voie en grande partie inédite de l'interprétation de l'annonce évangélique, menant à des exigences nouvelles pour une institution qui n'a plus à se concentrer sur sa survie, mais à se préoccuper de l'avenir de l'humanité.

L'avenir occupe une large place dans l'argumentation de J. Moingt : il achève sa démonstration en se penchant sur la question délicate du « temps de la fin ». Dans ce dernier chapitre, il organise sa réflexion autour de la foi à la « communion des saints ». Selon lui, celle-ci établit un lien de communication, certes invisible mais effectif, entre ceux qui subissent l'écoulement imprévisible du temps en ce monde flottant et ceux qui arrivés au terme - l'incorporation au Christ ressuscité - n'en ressentent pas moins l'inachèvement du Règne de Dieu et travaillent à sa maturation. On ne peut qu'admirer cette présentation de « l'Église communion », libérée des rigidités institutionnelles et orientées dans un lien à l'univers et à l'histoire intégrale de l'humanité vers le Règne qui vient. Cette présentation lui permet de penser d'une manière positive la question de l'entre-deux entre la mort physique individuelle et la résurrection générale.

Je conclurai par la mention d'une hésitation : ni la beauté ni l'argumentation du dernier chapitre n'écartent un doute. J. Moingt est très marqué par l'interprétation teilhardienne de l'évolution et son corollaire, l'humanisation progressive du monde. Toutefois, j'ai remarqué un hiatus entre les jugements sévères sur le mouvement actuel de l'histoire, soumis à une violence récurrente, et son terme grandiose, l'humanité réconciliée, incluant le cosmos à sa réussite ultime. Peut-être est-il aussi improbable de supprimer cette faille que de résoudre la question de l'endurcissement par haine de Dieu que l'auteur traite avec finesse et une foi inconditionnelle en l'amour de Dieu à propos de l'enfer comme hypothèse plausible.

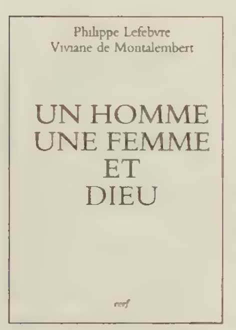
Ce livre de J. Moingt est grand par son propos, humble par sa mise en œuvre et provocant par sa pensée libre. Le déclin de la théologie m'apparaît moins irréversible.

Christian DUQUOC, o.p.

Philippe LEFEBVRE & Viviane de MONTALEMBERT, ***Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée,*** Cerf, 2007, 468 p.

« *La rencontre d'un homme et d'une femme est un sujet dont il est délicat de parler, autrement plus grave que la simple gestion d'une relation maîtrisée. Disons : c'est impossible. Impossible pour un homme et une femme de se rencontrer, et plus encore, impossible d'en*

parler à moins que Dieu ne soit de la partie ». Thomas d'Aquin n'ouvre-t-il pas la *Somme de Théologie* sur un constat similaire : la reconnaissance que *de Dieu, il nous est impossible de parler* (*Prima Pars* Q.I, art. 7) ?



Philippe Lefebvre et Viviane de Montalembert poursuivent ici avec simplicité l'audacieux geste théologique. Parler de ce qui est vraiment ? Impossible, à moins que Dieu… Ils conduisent une lecture rigoureuse, fraîche et heureuse de la Bible sous la raison d'être homme ou femme, homme et femme ensemble, et surtout avec ou sans Dieu. La divergence est alors de taille. Chemin faisant, les idoles actuelles et anciennes tombent, celles qui touchent l'identité sexuée à laquelle nul d'entre nous n'est étranger. Une véritable sortie d'Égypte !

Un *Exode* salutaire hors du prêt-à-penser et des incantations expertes entonnées par les détenteurs de vérité ; hors des combats médiatiques des défenseurs d'identités installées ou en cours d'installation ; un affranchissement de la violence des *idées* et des *images*. Ceux et celles qui abusent des mots et des êtres perdront ici leur triste fond de commerce. Les intelligences en patience trouveront une vraie et vivifiante respiration. Parler de l'être humain, et de cet homme que je suis, et de cette femme que je ne suis pas, et de leur rencontre impossible et pourtant quelquefois advenue, comment est-ce possible sans Dieu ?

En revanche, regarder comment Dieu s'y prend avec Judith ou David, avec Adam et Ève, avec l'homme et la femme du *Cantique des Cantiques*, et en Jésus avec la Samaritaine, reste un chemin ouvert. Les auteurs ne prétendent pas nous proposer plus. Et cela suffit. Le texte est écrit de ce qu'ils osent : *Un homme, une femme et Dieu*. Il ne s'agit pas là d'un titre usurpé. Ils ont écrit ensemble. Aux lecteurs, éventuels familiers de la vie divine, de trouver si le troisième auteur s'y est impliqué aussi. Ils découvriront qu'en définitive Dieu ne s'ajoute pas à ce que nous vivons : Il en est la source et le terme, le partenaire premier. Homme et femme n'échappent pas à cette bénédiction.

Que dire alors de la chair ? Quelles en sont les péripéties ? Que dire du corps sexué et des enjeux vitaux qui y sont si souvent bafoués ? Comment voir dans cette chair l'œuvre de l'Esprit ? Quelles destinées sont ouvertes à un fils ? Où sont les femmes ? Et la couleur des noces ? Aucune réponse générale n'est donnée à ces questions. Bien plutôt des indications fortes – elles paraîtront même abruptes à quelques-uns, à la manière du grand texte biblique qui nous montre inlassablement des personnes concrètes, pas des notions ou des définitions que la vie rend boiteuses. Une femme diffère d'une autre comme un homme diffère d'un autre : discernement. Et « le » *couple*, abstraction curieuse, n'a pas d'existence en chair.

Dans la singularité réelle d'une destinée unique et pourtant commune, relatée en *Écriture sainte*, c'est une vérité dégagée des oripeaux, plutôt nue, qui est donnée à saisir à bras le corps, et pas de plus loin ou de plus haut que cela. Les idoles sont hautaines. Qu'on y touche, la dorure en reste aux mains. Rien de tel avec la chair pétrie par l'Esprit du Père et de son Fils. Ce livre est donc « irrécupérable » en

théories identitaires. Il inaugure un chemin. Inutile de l'inféoder à quelque autre cause que celle du Dieu partenaire éternel de notre chair vulnérable. En elle avec Dieu – enfin ! –, il est bon de vivre, de regarder et penser le parcours des êtres humains sexués.

Philippe DOCKWILLER, o.p.

Orthodoxie

Hilarion ALFEYEV, ***Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe***, Cerf, 2007, 336 p.



Le nouvel ouvrage de Mgr Hilarion Alfeyev, *Le Nom grand et glorieux* offre un éclairage historique précieux sur les fondements de la prière de Jésus et l'hésychasme, dont la renommée s'est depuis peu répandue jusqu'en Occident. L'auteur y retrace avec clarté la genèse et le développement de la vénération du nom de Dieu depuis la révélation des noms divins dans la Bible, en passant par leur interprétation par la tradition patristique orientale, pour arriver jusqu'aux développements de la piété orthodoxe contemporaine. Il s'agit de déceler dans ce parcours la construction progressive d'une réflexion théologique tâtonnante souvent fondée sur une dévotion populaire spontanée. L'auteur démontre avec habileté combien la pratique liturgique a devancé, voire embrouillé, les débats théologiques, eux-mêmes influencés par certaines questions politiques.

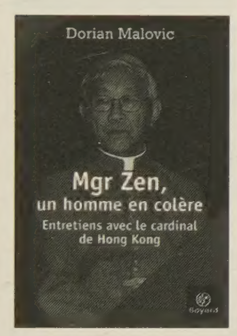
Pourtant, les courants divergents qui s'opposent quant à la place et à la nature de la vénération des noms divins dans la liturgie et la théologie se fondent sur une distinction philosophique originelle très claire. L'ouvrage démontre que les querelles opposant onomatodoxes et onomatomaques dans l'Église orthodoxe du début du XXe siècle, s'enracinent dans deux conceptions philosophiques opposées, décrites dès le *Cratyle* de Platon, quant au rapport du nom et de la chose qu'il désigne.

Le travail de Mgr Hilarion a ainsi le grand mérite de donner au lecteur occidental peu familier de ces questions une méthodologie efficace pour comprendre la genèse et l'enjeu de ces profonds clivages traversant toute l'histoire de l'Église orientale. Certes, le point de vue reste limité à l'Église orthodoxe russe : les autres Églises orientales ne sont pas mentionnées pas plus que ne sont étudiées pour l'Occident les querelles nominalistes ou la dévotion catholique au Nom de Jésus ; mais l'étude menée est déjà suffisamment complète et donc utile. Cet ouvrage devrait nous aider à mieux connaître nos frères chrétiens orthodoxes, afin d'appréhender avec plus de justesse encore l'urgent dossier de l'œcuménisme, qui ne saurait faire l'économie d'une connaissance approfondie des débats internes à chacune des Églises.

Franck DUBOIS, o.p.

Vie ecclésiale

Dorian MALOVIC, ***Mgr Zen, un homme en colère***, Bayard, 2007, 141 p.



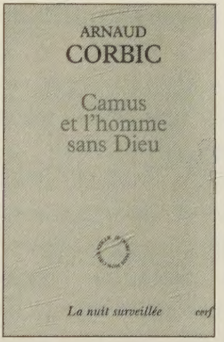
Le cardinal Zen est archevêque de Hong Kong. Personnalité influente de l'Église en Asie, ce salésien polyglotte et cultivé de 75 ans est interdit de séjour en Chine populaire pour ses prises de position fermes et claires face au régime de Pékin. Très lucide sur les obstacles qui demeurent sur le chemin des normalisations des relations entre le Vatican et la Chine, le cardinal Zen profite de la liberté dont jouit encore l'Église de Hong Kong pour dénoncer le double jeux des autorités chinoises et les menaces qui pèsent sur les évêques et sur le clergé chinois.

A travers ce livre d'entretien, le lecteur découvre l'itinéraire d'un prélat hors du commun, qui fut le premier prêtre de Hong Kong à pouvoir enseigner dans les séminaires Chinois après la Révolution culturelle. Plus encore, le cardinal Zen nous offre une présentation à la fois simple et précise de l'Église de Chine, des relations entre église « patriotique » officielle et église souterraine clandestine et des enjeux d'un rapprochement entre Rome et Pékin. Enfin, le prélat fait le point sur la situation de Hong Kong dix ans après la rétrocession à la Chine populaire. Si le territoire bénéficie d'un statut spécial à travers la Loi fondamentale, le gouvernement de Pékin exerce une pression constante sur la dynamique démocratique que Chris Patten, le dernier gouverneur britannique, avait insufflé.

Pierre JANUARD, o.p.

Philosophie

Arnaud CORBIC, ***Camus et l'homme sans Dieu***, Collection *« La nuit surveillée »*, Cerf, 2007, 250 p.



Voilà un ouvrage où Arnaud Corbic reprend des analyses de l'œuvre de Camus, déjà faites en 2003. Et on n'a pas lieu de s'en plaindre. Il nous présente d'une manière tout à la fois claire et exigeante ce qu'il pense être la philosophie de Camus.

Camus un philosophe ? Oui, à condition de lire son oeuvre comme la recherche d'une sagesse pratique pour l'homme de son temps. Toute la question de l'homme est de savoir comment vivre son humanité. Et en faisant un pari. Pascal avait fait le pari de l'existence de Dieu. Camus lui, fait le pari de la non-existence de Dieu. Non pas par athéisme militant, mais simplement parce qu'il n'a pu faire sienne une telle conviction. Il ne reste à l'homme que la possibilité d'assumer sa condition humaine en traversant le sentiment de l'absurde, puis de la révolte pour parvenir à l'amour.

Arnaud Corbic décrit bien cette traversée, telle qu'elle nous est révélée dans l'œuvre de Camus. Autant dire d'emblée que le sen-

timent de l'absurde ne saurait être facteur de désespoir, puisqu'il est ouverture à une dynamique qui inclut la perception d'une véritable solidarité humaine, premier jalon d'un amour véritable. Encore convient-il de ne pas idéaliser cet amour. Il est d'abord appréciation du réel, un amour qui croit à ce qui est, qui se veut finalement admiration, une admiration enrichie par la médiation du soupçon et de la révolte. Et c'est en opérant ce cheminement que l'homme peut donner sens à son existence. Ces 134 premières pages constituent à coup sûr une présentation intéressante pour tous ceux qui voudraient pénétrer un peu dans l'œuvre de Camus.

Il reste que le livre ne s'achève pas là, puisque Arnaud Corbic nous offre ensuite un rapprochement entre Camus et Bonhoeffer. Ils ont ceci de commun de dénoncer tous deux un Dieu qui se situe dans un « arrière-monde ». L'un comme agnostique, l'autre comme croyant, dénoncent une religion qui s'appuie sur un a priori métaphysique pour éviter d'affronter la dure réalité de ce monde. Alors, comme dit Bonhoeffer, c'est un dieu « bouche-trou » destiné à répondre aux questions sans réponses, pour donner a priori un sens à l'absurde. Et A. Corbic de préciser d'autres rapprochements possibles entre Camus et Bonhoeffer : la fidélité à la terre, le projet de devenir un homme solidaire contre une conception individualiste de la sainteté, un amour désintéressé d'autrui contre une conception individualiste de la charité, enfin, une recherche éthique permanente par-delà l'idéalisme moral ou le réalisme cynique.

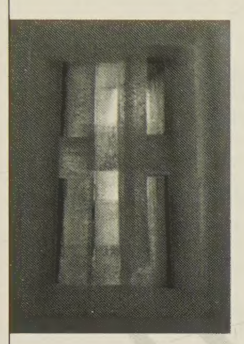
Et la conclusion de cette étude nous invite à une distinction : un monde sans dieu, mais non pas sans sacré. S'il y a un sacré pour l'un comme pour l'autre, il est en dehors de la religion. « Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu » insistait Bonhoeffer. « En effet si Dieu a assumé la condition humaine, il est bon à l'homme de le devenir et de le rester pour être dans la « suivance » du Christ, un homme « avec » et « pour les autres », dans un monde « sans Dieu » (p. 169) Le sacré ne peut plus être qu'au cœur même de cette aventure humaine. Et l'auteur de citer cette réflexion de Camus après qu'il eut reçu le prix Nobel : « J'ai conscience du sacré, du mystère qu'il y a en l'homme, et je ne vois pas pourquoi je n'avouerai pas l'émotion que je ressens devant le Christ et son enseignement ». Et d'ajouter : « Si ce sont là des faiblesses, je les assume avec force » (p. 174).

Il y a, dans le ton de ce livre, l'expression d'une urgence, sans doute parce que l'auteur lui même est porteur de cette interrogation de la foi chrétienne sur elle-même. Au moment où tant d'hommes sont atteints dans leur vie ou leur dignité, quel « retour du religieux » pourrait avoir la prétention de témoigner du Dieu de l'évangile ? Y a -t-il en fin de compte, pour un chrétien, une autre alternative que celle de devenir humain, purement et simplement ? Camus et Bonhoeffer, « celui qui croyait » et « celui qui ne croyait pas », ont ouvert un chemin. Il est à poursuivre. Le mérite de ce livre est de nous y inviter.

Martin HILLAIRET, o.p.

Chemins de Dialogue - 29

Le dialogue interreligieux entre théologie et politique



Revue semestrielle
18 €

cdd@cathomed.cef.fr

Publié avec le concours du Centre National du Livre

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 156

Titre	N°
Théologies d'Afrique noire	159
Écriture apocalyptique	160
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161
Le Conseil oecuménique des Églises	162
Jérémie, la passion du prophète	165
Destin du corps, histoire de salut	166
Le devenir des ministères	167
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168
Catéchèse : la pierre de touche	169
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170
Le Saint-Esprit libérateur	173
Les couples face au mariage	174
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175
Aux portes de l'Église, les pauvres	177
La royauté dans la Bible	178
La question de l'Au-delà	179
Fonction d'un magistère dans l'Église	180
Le racisme, une hérésie	181
Laïcs en Église	182
Aujourd'hui, l'individualisme	184
Le courant fondamentaliste chrétien	186
Procréation et acte créateur	187
La longue marche des Patriarches	188
Marie, mère de Jésus Christ	189
Églises et État dans la société laïque	190
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192
Bible et psychanalyse	198
La parole dans les églises	199
La mort et les vivants	204
La mission	205
Fidélité et divorce	206
Contemplation	207
1492 : l'invention des Amériques	208
Les signes et la Croix chez saint Jean	209
Jésus : l'énigme de son humanité	210
Pudeur et secret	211
Le diable sur mesure	212
Sagesses humaines, divine folie	213
Écologie et création	214
Christianisme et perversions	215
Catéchisme de l'Église Catholique	216
L'Épître aux Hébreux	217
Du mensonge	218
L'espérance	219
Le travail entre sens et non-sens	220
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221
Christianisme et religions	222
La solitude : de la nuit obscure	223
La non-ordination des femmes	224
Le corps et le don	225
La violence et Dieu	226
L'Apocalypse : le livre du désir	227
La société sans projet ou l'exil du sens	228
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Église	229
Le rire : thérapie du fanatisme	230
Lecture savante, lecture ecclésiale	231
Mutation de la jeunesse étudiante	232
L'enfer : un destin impensable	233
Les béatitudes : le bonheur inversé	234
Justice et pouvoir judiciaire	235
Paranormal, la religiosité sauvage	236
Moïse, le prophète de Dieu	237
L'euthanasie, le débat nécessaire	238
Le Paradis, l'excès promis	239
La prière	240
La filiation	241
Paul et Israël	242
Le désir de mémoire	243
Habiter	244
Trinité et divin cosmique	245
La vertu	246
Une autorité affaiblie. L'épiscopat	247
Foi et histoire	248
Christianisme et culture	249
Un chemin de liberté : le salut de Dieu	250
Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité	251
Discerner. Enjeu de l'accompagnement	252
La Résurrection… Avenir du crucifié	253
"Dieu, ça me touche…" L'émotion dans la foi	254
La bibliothèque de Dieu	255
Ezéchiel, le soufle de la responsabilité	256
Jean-Paul II : un pontificat inclassable	257
Le nihilisme, défi pour la foi	258
La Providence, divine prévenance	259
Esther, mémoire et résistance	260
Le quotidien, au fil des jours	261
Le Pardon de Dieu	262
David, le berger devenu roi	263
D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire	264
Connaître Dieu	265
Abraham, le père de la promesse	266
S'accompagner. Une question d'humanité	267
L'Eglise au nouvel âge des médias	268
Edith Stein. Une philosophe au carmel	269
Les sacrements : quelle efficacité ?	270
Peine et prison	271
L'enfance du Christ	272
L'engagement politique	273
Figures de Pierre	274
Le pouvoir de l'image	275

	VENTE AU NUMÉRO 2007	*ABONNEMENTS 2007*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**10,50 €**	**38,50 €**	**50 €**
Etranger	**12,00 €**	**45,00 €**	**60 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **7 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.